



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

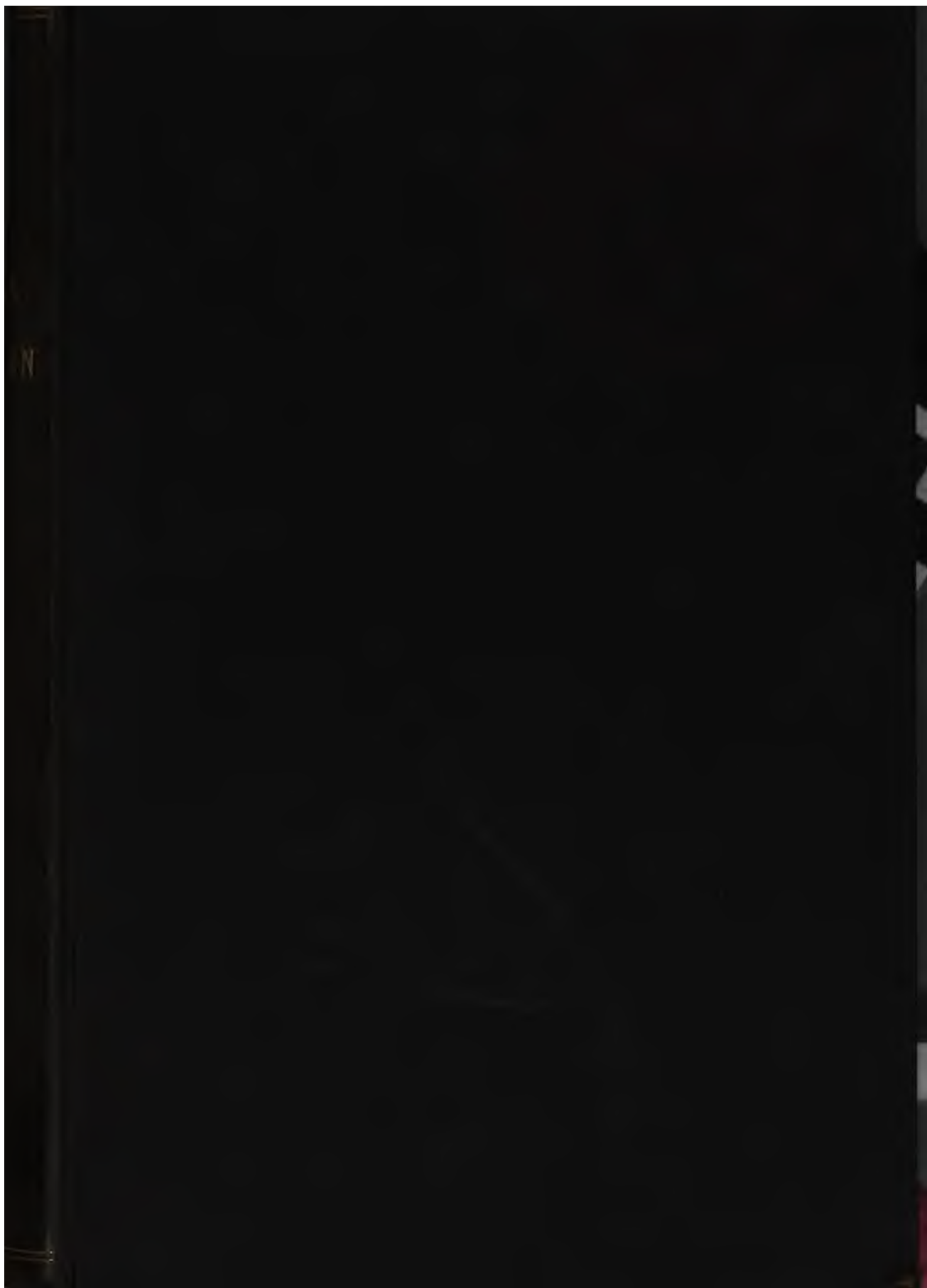
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



K16



LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY



LELAND • STANFORD • JUNIOR • UNIVERSITY





KANT- STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON

E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD, C. CANTONI,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, R. EUCKEN, M. HEINZE
R. REICKE, A. RIEHL, W. WINDELBAND
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT“

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND **DR. BRUNO BAUCH**
PROFESSOR IN HALLE. PRIVATDOCENT IN HALLE.

NEUNTER BAND.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1904.

WILLIAMS & NORGATE,
LONDON.

H. LE SOUDIER,
PARIS.

LEMCKE & BUECHNER,
NEW YORK.

CARLO CLAUSEN,
TORINO.

Alle Rechte vorbehalten.

YF 3411
ROBIL, SOCIETE CHIM. LI
BREVET

125591

INHALT.

	Seite
Kant. Zur Erinnerung an den 12. Februar 1804. Von O. Liebmann	1
Nach hundert Jahren. Von W. Windelband	5
Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. Von E. Troeltsch	21
Immanuel Kants philosophisches Vermächtnis. Ein Gedenkblatt zum hundertjährigen Todestag des Philosophen. Von F. Heman	155
Die Persönlichkeit Kants. Von B. Bauch	196
Kants Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart. Zum Streite Natorps mit den Herbartianern. Von F. Staudinger	211
Herder und Kant an ihrem 100jährigen Todestage. Von E. Kühnemann	246
Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. Von A. Riehl	261
Zum hundertjährigen Todestage Kants. Von F. Paulsen	286
Emerson und Kant. Von G. Runze	292
Kant im Spiegel seiner Briefe. Von F. A. Schmid	307
Die Neue Kant-Ausgabe und ihr erster Band. Von E. v. Aster	321
Erklärung der vier Beilagen. Von H. Vaihinger	342
An die Freunde der Kantischen Philosophie. Bericht über die Begründung einer „Kantgesellschaft“ und die Errichtung einer „Kantstiftung“ zum hundertjährigen Todestage des Philosophen. Von H. Vaihinger	344
Luther und Kant. Von B. Bauch	351
Anfänge des Kritizismus. — Methodologisches aus Kant. Von A. Riehl	492
Reden zur Feier der Wiederkehr von Kants 100. Todestage. Von H. Renner	518

	Seite
Zwei dänische Festgaben zum Kantjubiläum. Von A. Aall	535
Zur Blattversetzung in Kants Prolegomena. Von Sitzler	538
Mit einem Nachwort. Von H. Vaihinger	539
 Recensionen:	
Christiansen, Broder, Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens. Von F. Medicus	544
Riehl, Alois, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Von J. W. A. Hickson	547
Katzer, Ernst, Das Problem der Lehrfreiheit und seine Lösung nach Kant. Von Sulze	553
Dessoir-Menzer, Philosophisches Lesebuch. Von A. Gille	555
Dietzgen, Joseph, Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit etc. Von F. Staudinger	556
Emmanuel Kant. Critique de la raison pratique, nouvelle traduction par François Picavet. 2. édition. Von E. v. Aster	557
 Selbstanzeigen:	
Wernicke, Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Ding-an-sich bei Immanuel Kant. S. 559. — Kalweit, Kants Stellung zur Kirche. S. 559. — Neumann, Goethe und Fichte. S. 560. — Apel, Immanuel Kant. S. 560. — Huber, Benedikt Stattler und sein Anti-Kant. S. 561. — Friedmann, Die Lehre vom Gewissen in den Systemen des ethischen Idealismus. S. 562. — Schmid, Fichtes Philosophie und das Problem ihrer inneren Einheit. S. 563. — Messer, Kants Ethik. S. 564. — Koppelman, Kritik des sittlichen Bewusstseins. S. 564.	
Mitteilungen	566
Kant und moderne Kunst. — Kantmedaille. — Gründung einer polnischen philosophischen Gesellschaft. — Ein Kant-Fund. — Kant-Gesellschaft.	
 Register:	
Sach-Register	571
Personen-Register	574
Besprochene Kantische Schriften	577
Verfasser besprochener Novitäten	578
Verzeichnis der Mitarbeiter	578



Quod prout in de vfl. — ne de quaefueris extra.

Reyner

*Reyner:
218 Mart
1788*



*St. Martin
209. 21. Mart 1788*

Kant.

Zur Erinnerung an den 12. Februar 1804.

*Vergänglichkeit! — erloschen ist das Licht,
Erstarrt das Auge, das die Welt durchdrungen,
Geknickt der Flügel, der im Angesicht
Der Menschheit sich zum Himmel aufgeschwungen;
Ein Sonnenuntergang —, und Nacht umflicht
Den Geist, der sich zum Tag emporgerungen.
Wo ging er hin? Dorthin, woher wir kamen,
Ins All, der Toten Gruft, des Lebens Samen.*

*Prosa war er, Gedankenenergie,
Ganz nüchtern klar, ganz frei von Dichterträumen,
Und doch voll kühnster Schöpferphantasie,
Die sich vertheilt in unermessnen Räumen,
Um aller Dinge Was und Wo und Wie
In der Begriffe Fangnetz einzusäumen,
Dann aber zu sich selbst zurückzulenken,
Sich in das innere Räthsel zu versenken.*

*Ein hoher Geist, ein mächtiger Verstand,
Der mit des Denkens scharfgeschliffnen Waffen
Den Weg zurück ins alte Chaos fand
Und aus dem Chaos neu die Welt geschaffen,
Von Dogmen frei, hat forschend er erkannt,
Wie sich Natur vermocht hat aufzuraffen,
Wie aus dem Nebeldunst durch Urgewalten
Planeten, Monde, Sonnen sich gestalten.*

*Doch Grössres noch stand diesem Geist bevor.
Was ist Natur? und was sind Wirklichkeiten?
Aus unserm Innern taucht das Bild empor,
Das Bild der Welt in Räumen und in Zeiten;
Gleichwie der Künstler aus sich selbst hervor
Sein Werk erzeugt, uns Staunen zu bereiten,
So muss dein Auge schauend selbst gestalten,
Was dich umgibt, was wir für wirklich halten.*

*Geheimnisvolle Werkstatt der Vernunft!
Ein innres Weben, Schaffen und Erkennen
Erzeugt in ewig neuer Wiederkunft
Das grosse Phänomen, das „Welt“ wir nennen;
Er hat's erlauscht, hoch über aller Zunft,
Wie sich Gedanken einigen und trennen,
Und wie das Ich beharren muss und dauern,
Um sich ein Universum aufzumauern.*

*Und aus dem Innern stammt das Heilge auch,
Dem wir uns beugen, das wir tief verehren.
Wodurch wird dir Gesetz der Sitte Brauch?
Wer kann unbändiges Handeln dir verwehren?
Ist's nicht der inneren Räthselstimme Hauch,
Herz und Gewissen, was dich muss belehren?
Du selbst musst denkend fühlen, prüfend richten,
Dir aufzubaun dein Heiligthum der Pflichten. — —*

*Unsterblichkeit? — was hält dem Wechsel Stand?
Nationen stürzen, Throne, Dynastieen,
Fluth folgt der Ebbe, und aus Meer wird Land,
Dogmen zergehn, Systeme, Theorien;
Selbst was ein grosser Geist entdeckend fand,
Verfällt dem Schulgezänk der Coterieen.
Doch Gold bleibt Gold, wie's auch sich umgestaltet,
Wahrheit bleibt wahr, wenn auch die Form veraltet.*

Jena.

Otto Liebmann.



Kants_Wappen.

Nach hundert Jahren.

Von Wilhelm Windelband.

Wenn man auf die Bewegungen der Philosophie in den letzten Jahrzehnten zurückblickt und in der Gegenwart Umschau hält, so ist man wohl versucht, sich staunend zu fragen, ob denn wirklich schon ein Jahrhundert dahingegangen ist, seit der grosse Denker in Königsberg die müden Augen schloss: so unmittelbar lebendig sind uns seine Probleme und Begriffe, so unablässig arbeiten wir noch heute an der Ausspinnung der Gedanken, die er angelegt hat. Und diese historische Macht der kritischen Philosophie zeigt sich gerade darin, dass sie nicht etwa in der Gestalt eines geschlossenen Schulverbandes weiter gewirkt hat, sondern die ganze Breite des wissenschaftlichen Lebens befruchtend durchdrungen hat. Zahlreiche eindrucksvolle und gedankenmächtige Systeme der Philosophie sind in der direkten Weiterentwicklung aus dem Kritizismus erwachsen; aber keines von ihnen hat dauernd die Allgemeinheit und Tiefe der Wirkung auszuüben vermocht wie das Kantische. Dabei erleben wir den eigenartigen Vorgang — ein leuchtendes Beispiel von den sachlichen Notwendigkeiten, die in der Geschichte der Philosophie walten —, dass, nachdem Kants Lehre ihren zweiten Siegeszug gehalten hat, abermals aus ihr kräftige Triebe hervorzubrechen beginnen, die jenen der ersten Entwicklung verwandt und ähnlich sind.

So stehen wir heute, nach hundert Jahren, wiederum vor der Frage: was soll aus dem Kritizismus werden? Ein unvergleichlicher Reichtum von bedeutsamen Prinzipien ist in Kants Denken vereinigt, ohne seine völlige und entschiedene Ausgleichung gefunden zu haben: je energischer sich die neue Entwicklung darin vertieft hat, um so unabweisbarer ist auch für sie die Forderung geworden, zu dem Ganzen neu Stellung zu nehmen. Wiederum stehen wir vor der Frage: wie müssen wir Kant recht verstehen, um über ihn hinauszugehen?

Der Durchbruch dieser Einsicht, den wir gegenwärtig feststellen können, hängt mit allgemeinen Wandlungen des wissenschaftlichen Geistes zusammen, die sich auch in dem Wechsel der Auffassung des Kritizismus gespiegelt haben. Der neue Aufschwung der Kantischen Lehre, der um das Jahr 1860 herum begann, fiel in die Zeit des Tiefstands von philosophischem Interesse, der fast leidenschaftlichen Ablehnung metaphysischer Fragen und der Beschränkung auf die Arbeiten der Spezialwissenschaften. Aus dieser Stimmung heraus ergriff man begierig, namentlich von Seiten der Naturforscher, eine philosophische Lehre, welche die Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich festzulegen und zugleich das Recht einer mathematischen Theorie der Erfahrungswelt zu begründen versprach. So wirkte Kant zunächst, gerade wie bei seinen Lebzeiten, wieder mit den negativen Ergebnissen seiner Erkenntnislehre. Damals war es eine Kontrastwirkung gewesen gegen die Alleswisserei des Rationalismus und des Popularphilosophentums, die der Alles Zermalmende ein für alle Mal abthat: jetzt war es eine Erscheinung der Sympathie, mit der man sich an der philosophischen Rechtfertigung des eigenen Empirismus freuen zu dürfen glaubte. Dieser Sachlage entsprach es, dass die ersten Auffassungen und Umwandlungen, die der „Neukantianismus“ erfuhr, den „Antimetaphysizismus“ besonders betonten und sich selbst z. T. relativistischen und positivistischen Neigungen zuwandten.

Allein diese „agnostische“ Stimmung hielt nicht Stand. Von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wuchs auch in den besonderen Wissenschaften wieder das Bewusstsein von der Aufgabe und dem Bedürfnis, die Fülle des thatsächlichen Materials und die Formen seines wissenschaftlichen Zusammenhanges in letzter Instanz unter allgemeinere Prinzipien zu ordnen, und unter der Einwirkung so bedeutsamer Prinzipien wie der Erhaltung der Energie oder der Entwicklung mehrten sich die Versuche, das Ganze der gewonnenen Einsichten wieder in grossen Linien zusammenzuschauen. Je kräftiger dabei die erneuerte Erkenntnistheorie des Kritizismus behilflich gewesen war, den Materialismus zu überwinden, der halb bewusst, halb unbewusst die naive Grundmeinung während jener Ebbe des philosophischen Denkens ausgemacht hatte, umsomehr erstarkten im Gegensatz dazu alle Denkmotive, welche auf die Erfassung eines geistigen Lebensgrundes der Dinge, im Gedanken, in der Phantasie, im Willen gerichtet sind. Mit diesen Wand-

lungen aber vereinigten sich heftigere Strömungen in weiteren Kreisen. Durch gewaltige Geschieke und mächtige Umwälzungen des öffentlichen Lebens im Tiefsten aufgeregt, von fieberhaftem Bedürfnis nach neuer Selbstgestaltung ergriffen, verlangte die Volksseele nach dem bestimmten und bestimmenden Ausdruck dessen, was sie bewegt: in Kunst und Litteratur hastet und tastet sie nach dem Ungewöhnlichsten, um sich daran und darin zu formen, und in der Bedrängnis ihrer socialen und religiösen Erregungen erheischt sie gebieterisch von der Philosophie das, ohne das noch keine Zeit zu schöpferischer Gestaltung gelangt ist: eine Weltanschauung. So haben wir es erfahren, wie am Ende des neunzehnten Jahrhunderts Wissenschaft und Leben den „Mut der Wahrheit“ wiedergefunden haben, den Hegel an seinem Anfange verlangt und den es verloren hatte.

Diese Entwicklung hat der „Neukantianismus“ mitgemacht: ihr gemäss sind in der Auffassung und Darstellung, wie in der selbständigen Weiterbildung der Kantischen Lehre Schritt für Schritt mehr die positiven Elemente zur Geltung gekommen, und das allgemeine Interesse am Kritizismus geht heute, wie vor hundert Jahren, wieder auf die Frage, ob er uns in seinem Grundriss und in seiner Ausführung als philosophische Weltanschauung genügen kann, ob er die Tragkraft und die Erweiterungsfähigkeit besitzt, um den Reichtum des neuen Lebens in sich aufzunehmen und sich einzugliedern.

Dass diese positiven Momente und ihre Zusammenfassung zu einer Weltanschauung bei Kant vorhanden sind, steht ausser Frage. Die geschichtliche Wucht seiner Erscheinung wäre ohne dies unbegreiflich. Und seine ersten grossen „metaphysischen“ Nachfolger, die ganze Generation von Fichte bis zu Herbart und Schopenhauer, haben diese Momente sich nicht entgehen lassen: sie haben daraus die Bausteine gemacht, mit denen sie die kühnen Gebäude ihrer metaphysischen Systeme aufrichteten; jedes darunter hat seine Grundlage in der Weltanschauung des „kritischen“ Philosophen.

Darum ist der Streit, ob Kant ein Metaphysiker war, ein Wortstreit gewesen. Es ist offenkundig, dass Kant das, was er Wissenschaft nannte, mit zwingenden Gründen als unfähig zur Überschreitung der Grenzen der Erfahrung, zur Erkenntnis der Dinge-an-sich, zum Aufbau einer Metaphysik im Sinne der „Wissenschaft vom Übersinnlichen“ erwiesen hat. Aber es ist ebenso

offenkundig, dass er von der Realität der „intelligiblen Welt“ unerschütterlich überzeugt war, und dass er von ihrem Inhalt und Leben, wie von ihren Beziehungen zur Erscheinungswelt sehr bestimmte und wohlgedachte Vorstellungen hatte. Der ganze Bestand seiner philosophischen Lebensarbeit enthält eine streng geschlossene und völlig ausgebildete Weltanschauung: und sie liegt nicht etwa nur keimartig zu Grunde oder andeutungsweise im Hintergrunde, sondern offen ausgesprochen zu Tage. Wer das gewaltigste seiner Werke, die Kritik der Urteilskraft, begriffen hat, kann darüber nicht im Zweifel sein, ebensowenig aber auch über die Bedeutung, die der Philosoph dafür in Anspruch nimmt. Diese Weltanschauung gilt ihm nicht als eine bloss persönliche Meinung, sie ist nicht seine Privatmetaphysik, die ebenso wie vielleicht andere neben der Erfahrungswissenschaft nur so herlaufen wollte oder dürfte, — sondern er verlangt für sie die „notwendige und allgemeine Geltung“ in nicht geringerem Masse als für die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis der Erscheinungen. Die Postulate der praktischen Vernunft beziehen sich auf ihre intelligiblen „Gegenstände“ gerade so notwendig wie die Anschauungen und die Kategorien auf die Sinnenwelt, und die heuristischen Prinzipien der teleologischen Urteilskraft erfassen das Ganze der Natur und des Lebens gerade so allgemeingiltig, wie die „Grundsätze“ auf die Erfahrung angewendet werden. Die Aufdeckung ihrer transscendentalen Geltung gehört zu den Aufgaben der kritischen Philosophie mindestens in demselben Grade wie die Untersuchung über die Bedingungen der Erfahrung. Was man in den Anfängen des Neukantianismus vielfach nach Schopenhauerschem Rezept als Beiwerk angesehen hat, erweist sich als integrierender, vielleicht als der inhaltlich bedeutsamere Teil der kritischen Philosophie, die eben deshalb der systematischen Gliederung und des architektonischen Aufbaues, den ihr Kant gegeben hat und geben musste, auch in ihrer weiteren Entwicklung nicht entraten kann. Nur so bleibt die Einheit und die gegenseitige Ergänzung der negativen und der positiven Ergebnisse gewahrt, welche das eigenartige Wesen des Kritizismus ausmacht.

Denn eben darin besteht dessen Grösse und Originalität, dass Kant uns gelehrt hat, Gründe und Inhalte der Weltanschauung, welche die Philosophie bieten soll, nicht bloss in der wissenschaftlichen Theorie, sondern im gesamten Umfange des Vernunftlebens zu suchen. Der Einschlag, den früher die „Metaphysiker“

aus naiven Antrieben des ethischen, ästhetischen oder religiösen Bewusstseins in das wissenschaftliche Begriffsgewebe eingewirkt haben, um ihre philosophische Gesamtanschauung zu gestalten, wird von Kant mit vollem kritischen Bewusstsein in seiner Unentbehrlichkeit erkannt, in seiner Begründung gerechtfertigt, in seinen Anforderungen geregelt: eben damit aber wird das Mass der Ansprüche beschränkt, welche die wissenschaftliche Theorie für sich allein im Rahmen der philosophischen Weltanschauung zu erheben befugt ist. Das ist im letzten Grunde das Wesen der Epoche, welche Kant in der Geschichte des menschlichen Denkens gemacht hat: und darin besteht die aktuelle Bedeutung seiner Lehre für ein Zeitalter, das, wie das gegenwärtige, wieder einmal die Urrechte der Gefühle und der Triebe in der Gestaltung seines gesamten Lebens und damit auch seiner intellektuellen Überzeugungen anerkannt sehen möchte.

Diese Bedeutung steht um so höher, als für den leidenschaftlichen Überschwang und die naturalistische Ungezügelterheit solcher Bestrebungen, wie sie sich ja sattsam in der popularphilosophischen Litteratur unserer Tage breit machen, kein besseres Heilmittel ist als die kritische Philosophie selber. Denn die Bedeutsamkeit ethischer und ästhetischer Bedürfnisse für die philosophische Weltanschauung erkennt Kant nun und nimmermehr in ihrer unmittelbaren, einzelnen, historisch bedingten individuellen Erscheinungsweise, sondern nur in der Gestalt an, welche sie für die Vernunft, d. h. in allgemeingiltiger und notwendiger Weise besitzen. Die Elemente der „Metaphysik“, wie er sie verlangt, sind sehr verschieden, aber gemeinsam ist ihnen allen die notwendige und allgemeine Geltung für die „Vernunft“, für das „Bewusstsein überhaupt“. Allein eben deshalb sind in der kritischen Philosophie die Gründe der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit in den verschiedenen Bereichen des Wirklichen verschieden: für die Metaphysik der Erscheinungen liegen sie im Wissen, für die Metaphysik des Übersinnlichen und seiner Beziehungen zur Erfahrungswelt liegen sie im „vernunftnotwendigen“ Glauben und im vernunftnotwendigen „Betrachten“. Nicht jedes Glauben oder jedes Betrachten hat dies metaphysische Recht, sondern nur das notwendige und allgemeingiltige, das vernünftige. Dies aber, das allein berechnete, aus der Fülle der individuellen und historischen Ansprüche herauszuschälen, bleibt auch bei Kant die Sache der Philosophie, der „wissenschaftlichen“ Klärung; — ja, es ist ihre vornehmste Aufgabe.

Damit stehen wir an dem Punkte, wo die von Kant gegebene Form des Kritizismus über sich selbst hinausweist. Das „Wissen“, das er forträumen musste, um dem Glauben Platz zu machen, die „Wissenschaft“, deren Anrecht an die Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft gewogen und zu leicht gefunden wird, — sie umspannen nicht den ganzen Umfang der theoretischen Erkenntnisarbeit. Kants Begriff der „Wissenschaft“ ist — historisch sehr begreiflich — eingeengt auf den methodischen Charakter der theoretischen Naturforschung, bestimmt durch das Newtonsche Prinzip. Das kommt am deutlichsten und schroffsten bekanntlich in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ zu Tage, wo es heisst, dass „in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“, und wo deshalb Chemie und Psychologie von der „eigentlichen“ Wissenschaft ausgeschlossen werden. Aber auf denselben Begriff der „Wissenschaft“ sind die Kritik und die Prolegomenen gestimmt: es ist lediglich der der Gesetzeswissenschaft.

Heutzutage ist dieser Begriff der Wissenschaft zu eng. Auf die Chemie fände Kant ihn jetzt vielleicht anwendbar, auf die Psychologie — trotz aller psychophysischen Gesetze — im Ganzen wohl kaum: und doch zählen wir auch sie zu den eigentlichen Wissenschaften. In noch ganz anderem Sinne aber gilt das von den historischen Disciplinen, die von Kant erst recht aus der Sphäre der Wissenschaft ausgeschlossen werden. Wir können ihm daraus keinen Vorwurf machen: denn bis zu seiner Zeit gab es in der That wesentlich nur eine Kunst der Geschichtsschreibung und grosse Künstler darin; aber die Geschichte zählte eben zu den belles lettres, sie war noch keine Wissenschaft. Dazu ist sie erst nach Kant geworden. Es gehört zu den eigentümlichsten Erscheinungen im geistigen Leben des neunzehnten Jahrhunderts, dass neben der imposanten, namentlich nach aussen eindrucksvollen Entfaltung der Naturwissenschaft als ein stillerer, aber stetiger und zielsicherer Vorgang die Erhebung der Historie „zum Range einer Wissenschaft“ einhergegangen ist. Wir haben jetzt die Geschichte als Wissenschaft, die Kant noch nicht gekannt hat. Und das ist nicht etwa daher gekommen, dass ein paar universalistische Methodologen und ein paar theoretisierende Historiker — niemals die grossen — gelegentlich das Verlangen gestellt haben, auch auf geschichtliche Vorgänge das Prinzip induktiver Aufsuchung

von „Gesetzen“ anzuwenden. Nein, diese Scientifikation der Historie verdanken wir einzig und allein dem kritischen Geiste, der sich von der phantasievollen Betrachtung der Vergangenheit her allmählich und mühsam zu streng methodischer Forschung erzogen und die dazu erforderlichen Verfahrungsweisen und Hilfsmittel mit vorsichtiger Anpassung an die eigenartige Natur der Gegenstände bis in das Einzelne hinein systematisch ausgebildet hat. Das schliesst nicht aus, dass in den abschliessenden Gesamtdarstellungen des wissenschaftlich Erworbenen und Gesicherten die künstlerische Genialität des grossen Forschers ihr Recht behält: gilt doch dasselbe auch für die überschauenden Leistungen des grossen Naturforschers und für den Abschluss alles Wissens in dem Sinne, wie es Schiller in den „Künstlern“ als höchstes Ziel geschildert hat.

Diese grosse neue Thatsache der Existenz einer historischen Wissenschaft verlangt nun von der kritischen Philosophie in erster Linie eine Erweiterung des Kantischen Begriffs vom Wissen: die Historie fordert neben der Naturforschung ihr Recht in der theoretischen Lehre. Auch ihr Wesen und ihr Erkenntniswert will, ihrer wirklichen Arbeit gemäss, verstanden und beurteilt werden. Damit verschieben sich Inhalt und Form der Wissenschaftslehre um ein beträchtliches gegenüber der Behandlung, die sie von Kant erfahren hat und unter den Voraussetzungen seiner Zeit erfahren musste. In der reinen Logik und in der Methodologie kann man schon seit langem, seit Lotze und Sigwart, die prinzipielle Berücksichtigung der Formen und Aufgaben des historischen Denkens neben dem naturwissenschaftlichen beobachten: in der Erkenntnistheorie ringt das gleiche Bestreben mit steigendem Erfolge nach Anerkennung.

Dabei aber stossen wir von Neuem, wenn auch in veränderten Begriffsformen, auf denselben Gegensatz, den Kant für die philosophische Weltanschauung in seiner Weise zwischen dem Wissen einerseits und dem vernunftnotwendigen Glauben und Betrachten andererseits gemacht hat. Wir finden die eine Art des wissenschaftlichen Denkens, die der Naturforschung, durchgängig und wesentlich durch das Bedürfnis bestimmt, aus den Thatsachen der Erfahrung dasjenige herauszuheben, was im Sein und Geschehen sich immer gleich bleibt: an der logischen Funktion des Gattungsbegriffs entwickelt sich die Forschung nach dem, was im Wechsel der Thatsachen beharrt einerseits als bleibendes Sein, andererseits

als stetige Reihenfolge der Ereignisse — nach den Substanzen und den Gesetzen ihrer Thätigkeit. Das „Herauspräparieren“ dieser Ordnung aus dem Gewirr der Eindrücke gilt mit Recht als bewunderungswürdige Leistung des wissenschaftlichen Intellekts: aber eben damit ist schon gesagt, dass das so gewonnene Bild des Wirklichen nur einen Ausschnitt aus der „unübersehbaren Mannigfaltigkeit“ des Thatsächlichen bedeuten kann. Wenn dies Bild auch — um die Terminologie von Heinrich Hertz anzuwenden — so adaequat wie möglich ist, so giebt es doch gerade dann nur diejenigen Momente der Wirklichkeit wieder, welche sich zu der Subsumtion unter die Gattungsbegriffe des Seins und des Geschehens eignen. Die lebendige Wirklichkeit des Einzelnen geht in diese allgemeinen Begriffe nicht ein: sie lassen sich darauf anwenden, aber sie erschöpfen sie nicht. Die so gewonnene „Erkenntnis“ ist also nach der Auswahl, die unter den Thatsachen getroffen wird, und nach der Beziehung, die zwischen ihnen gesucht wird, eine Konstruktion der Vernunft, die ihre eigene logische (und mathematische) Gesetzmässigkeit in den Thatsachen entdeckt und daraus herauspräpariert hat. Die „Natur“ als Objekt der Wissenschaft ist ein Kosmos, dessen Zusammenhang wir nur aus den Formen unserer Vernunft in Anschauungen und Begriffen vorzustellen vermögen: — genau wie es Kant gelehrt hat.

Aber ganz dasselbe gilt auch für die Geschichte -- *mutatis mutandis*. Auch der Historiker geht nicht darauf aus, das einzelne zeitliche Sein und Geschehen in seiner ganzen individuellen Mannigfaltigkeit zu beschreiben; er denkt um so weniger daran, als er das garnicht auszuführen vermöchte. Auch er trifft vielmehr aus der unendlichen Masse des geschichtlich Gegebenen eine Auswahl, welche keineswegs nur durch das Schicksal der Überlieferung, sondern vielmehr wesentlich durch das Interesse bestimmt ist, das die einzelnen Momente der Vergangenheit zu erwecken geeignet sind. Unsäglich vieles „geschieht“, was niemals zur „Geschichte“ gehören wird. Das Interesse aber, das die Überlieferung wie die Auswahl des Historikers leitet, hängt in diesem Falle an den Wertbestimmungen des Menschenlebens; nur das ist historische Thatsache, was irgendwie für die Erinnerung der Gattung, für ihre wertbestimmte Selbsterkenntnis bedeutsam werden kann. Ebenso aber sind die Beziehungen, in die der Historiker die Thatsachen zu bringen hat, wesentlich durch dasselbe Interesse bestimmt: er sucht nicht Gattungsbegriffe, sondern Gestalten und

Gestaltenkomplexe, die durch solche Wertbeziehungen bedingt sind. Nur als Mittel im Verständnis solcher Zusammenhänge benutzt auch die historische Forschung das Wissen von generellen Verhältnissen, das sie zum Teil den Gesetzeswissenschaften entlehnen kann, zum andern Teil aber selbst erst zu diesen Zwecken gewinnen muss. Auch die „Geschichte“ also als Objekt der Wissenschaft ist ein geordneter Zusammenhang, den wir uns auf dem Grundriss allgemeingiltiger und notwendiger Vernunftinteressen aus dem Gegebenen herauszupräparieren vermögen: denn nur dadurch unterscheidet sich dabei die Wissenschaft von der individuellen Erzählung, dass sie an Stelle der persönlichen Interessen des Einzelnen die allgemein und notwendig geltenden Werte zum Prinzip der Auswahl und der Beziehung zwischen den Thatsachen macht.

Diese Erweiterung der erkenntnistheoretischen Untersuchung von den naturwissenschaftlichen auf die historischen Disciplinen, wie sie am besten von Rickert entwickelt und formuliert worden ist, führt nun unmittelbar darauf, für das „systematische Geschäft“ der kritischen Philosophie die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Werte, denen die Geschichte den Charakter als Wissenschaft verdankt, als das vollkommen ebenbürtige und parallele Problem zu der Apriorität der intellektuellen Formen erscheinen zu lassen, auf denen sich die Naturwissenschaft aufbaut. Die „Kritik der historischen Vernunft“ leitet mit sachlicher Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit zu den Aufgaben der Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie hinüber: sie leistet als Bindeglied dasselbe, was Kant durch die Konstruktion der transscendentalen Dialektik und durch die Beziehungen zwischen Ideen und Postulaten erreichen wollte. Sie zeigt aber dabei, dass nicht nur für eine sog. Metaphysik des Übersinnlichen, sondern schon für die unerlässliche Grundlage der historischen Wissenschaften die notwendige und allgemeine Geltung der Werte erforderlich ist.

Daher wird die Begründung dessen, was Kant den vernunftnotwendigen Glauben der praktischen Vernunft und die vernunftnotwendige Betrachtung der reflektierenden Urteilskraft genannt hat, d. h. die philosophische Theorie der Werte zum Mittelpunkt der Aufgaben, die der Fortentwicklung und systematischen Ausbildung des Kritizismus aus der gegenwärtigen Lage der Wissenschaften ebenso wie aus den allgemeinen Zuständen des geistigen Lebens erwachsen. Denn gerade in letzterer Hinsicht hat sich

aus leidenschaftlichen Impulsen, aus Gefühlen des Kraftüberschusses und der Expansionsbedürftigkeit, wie aus den unausbleiblichen Kontraststimmungen decadenter Impotenz in dem allgemeinen Bewusstsein unserer Tage ein Individualismus und Relativismus entwickelt, der, nachdem er sich eine Zeit lang ausgetobt, bereits nach seiner Erlösung von sich selbst zu seufzen und zu drängen begonnen hat.

Solche Strömungen verdienen um so mehr Beachtung, als sie in gewissem Masse gegenüber den formalen Bestimmungen der kritischen Moralphilosophie im Rechte sind. Diese Bestimmungen sind eben in der That rein formal. Alle Werte, die Kants Ethik anerkennt, hängen an der Übereinstimmung des Besonderen mit allgemeinen Normen. In genauem Parallelismus zu dem Apriorismus seiner Erkenntniskritik gesteht Kant auch im Felde der Sittlichkeit die allgemeine und notwendige Geltung nur dem Generellen zu: dem Sittengesetz als einer Maxime, die als Naturgesetz gewollt werden kann. Und aus diesem Prinzip, das keinen andern Inhalt mehr haben soll als die Gesetzmässigkeit selbst, ist geflissentlich jede sachliche Bestimmung ausgeschlossen. Auch die Persönlichkeit, auf deren Autonomie so starkes Gewicht gelegt wird, empfängt ihre „Würde“ nur von ihrer selbstgewollten Identifikation mit dem Vernunftgesetz, ihren Wert nur von der durch sie vollzogenen Verwirklichung des allgemeinen Pflichtgebots: ihre „Freiheit“ besteht, dem positiven Begriffe nach, nur in der Fähigkeit, sich durch nichts anderes als durch das Gesetz bestimmen zu lassen. Diese Maximenmoral Kants ist schon in der ersten Zeit einem ästhetisch bewegten und stürmisch aufgeregten Geschlecht unbequem gewesen und unzulänglich erschienen: Jacobi, die Romantiker, auch Fichte haben diese Fesseln der Gesetzmässigkeit zu sprengen gesucht, und Schiller ist, so nahe er dem Prinzip der Pflichtmässigkeit bleiben wollte, doch dem Zauber der Unmittelbarkeit in der „sittlichen Natur“ des Individuums nachgegangen.

Allein alle diese Versuche, die generellen Wertformen, auf die Kant die allgemeingiltigen Gründe des moralischen Urteils ausschliesslich zurückzuführen für nötig befunden hatte, durch den Hinweis auf den gesicherten Bestand individueller Werterscheinungen zu ergänzen, — sie blieben entweder im Halben hängen oder sie stellten die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit des Wertbewusstseins in Frage. Erst in dem grossen Sinne, womit

Schleiermacher die Ethik lehrte, den ganzen Umfang des historischen Lebens zu umspannen und begrifflich zu bemeistern, fand sie auf diesem unermesslich erweiterten Arbeitsfelde auch das Verständnis der lebendigen Inhalte, welche als einmalige, individuelle Verknüpfungspunkte der generellen Norm-Beziehungen neben diesen selbst in ihrer Eigenart den Gegenstand allgemeiner und notwendiger Wertung ausmachen. In dieser Richtung allein kann die wesenhafte Entwicklung der kritischen Ethik gesucht werden: nur im unmittelbaren und methodischen Zusammenhange mit der Geschichtsphilosophie kann sie daran arbeiten, das formale Gerippe genereller Maximen mit dem Fleisch und Blut lebendiger Wertinhalte zu umkleiden. So vermag sie auch den gesättigten Reichtum der Hegelschen Lehre vom objektiven Geiste in sich aufzunehmen und die Verwirklichung der „Ideale“ als das Wesen alles historischen Geschehens zu verstehen. Eben dadurch wird sie zu einer Philosophie der Gesellschaft, zu einer kritischen Theorie des Gattungslebens: denn der Eigenwert der individuellen Gebilde der Geschichte besteht in ihrer eigenartigen, nur an ihnen in dieser Weise möglichen Beziehung zum Ganzen, zu der durch die Jahrtausende hin auseinandergelegten Entfaltung der Humanität. Darauf allein beruht die allgemeine und notwendige Geltung ihres Wertes. Sie zum Bewusstsein zu bringen und den Rechtsgrund der historischen Wissenschaft darin blosszulegen, ist die wesentliche Aufgabe der Ethik als allgemeiner kritischer Werttheorie und zugleich der unentbehrliche Ertrag, den sie für die philosophische Weltanschauung zu liefern berufen ist.

Denn nichts anderes kann doch schliesslich die Aufgabe der philosophischen Weltanschauungslehre — sagen wir doch ruhig der Metaphysik — sein, als uns darüber zu verständigen, welches Recht wir haben, dem objektiven Weltbilde, das uns die Wissenschaften als das notwendige und allgemeingiltige Denken der Menschheit darbieten, die Kraft zur Erfassung der Realität, der absoluten Wirklichkeit zuzutrauen. Das ist die Frage der Erkenntnistheorie und — der „Metaphysik“. Denn von dem Verhältnis des objektiven Denkens zum Realen kann man nicht reden, ohne vom Realen zu reden — selbst wenn man es das unerkennbare Ding-an-sich nennt. Die „Metaphysik des Wissens“ — so hat Kant mit Hume die kritische Philosophie genannt — ist auch eine Metaphysik der Dinge. Aber freilich keine solche, welche aus ontologischen Prinzipien ein eigenes Begriffssystem in der „freien

Luft der Einbildungskraft“ ausführt, sondern eine solche, welche aus den Argumenten der Sonderwissenschaften, die sie in ihrem Bestande als objektives, allgemein und notwendig geltendes Denken unangetastet und unerschüttert bestehen lässt, die kritische Frage entscheidet, in welchem Sinne sie selbst eine „Erkenntnis der Wirklichkeit“ zu sein beanspruchen dürfen. Das ist das Fundament, welches Kants Kritiken ein für alle mal für alle weitere Philosophie, für „eine jede künftige Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können,“ in unverrückbarer Sicherheit gelegt haben.

In diesem Sinne steht die kritische Philosophie, wenn es sich um die letzten Fragen handelt, vor dem grossen Gegensatze der Gesetzeswissenschaften und der Wertwissenschaften, — der Naturforschung und der Historie. Jede von ihnen enthält in der Auswahl und in den Beziehungen der Thatsachen ein Produkt des objektiven Denkens, das in seiner gesamten Struktur durch die verschiedenen Zwecke dieses allgemeingiltigen und notwendigen Denkens bestimmt ist: auf der einen Seite eine Ordnung von Gattungsbegriffen, auf der andern ein System von Werten. Jeder einzelne Bestandteil unseres Erfahrungsmaterials kann unter jede der beiden wissenschaftlichen Bearbeitungsweisen fallen, und ein grosser Teil der besonderen Disciplinen wendet sie in einer Verbindung an, über die man sich durchaus nicht immer und überall prinzipiell klar ist und bei der einzelnen praktischen Forschungsarbeit auch nicht klar zu sein braucht. Diese Verhältnisse festzustellen ist Sache der Methodologie, deren Geschäft ja kein anderes ist und sein kann, als die Wissenschaften über den logischen Sinn und Wert dessen zu verständigen, was sie in unmittelbarer Bewältigung ihrer Aufgaben eigentlich thun. Aber wenn so die beiden Grundformen der Auswahl und Beziehung von Thatsachen, am Einzelnen angewendet, sehr verschiedene und scheinbar weit auseinander liegende Systeme der Erkenntnis des Wirklichen ergeben, so erwächst für die Philosophie eben damit durch die Anwendung derselben Dualität der Behandlungsweisen auf das Ganze die höchste ihrer Fragen: wie verhält sich das Reich der Gesetze zu dem Reich der Werte?

Das ist, wie man sieht, genau das Problem der Kritik der Urteilkraft, das in den Kantischen Formeln auf die Vereinbarkeit von Natur und Zweckmässigkeit, von Notwendigkeit und Freiheit hinauslief. Unter den Denkern des neunzehnten Jahrhunderts

dies Problem keiner so klar gesehen und so deutlich formuliert wie Lotze: seine ganze Lehre des „teleologischen Idealismus“ läuft — genau wiederum im Sinne der Kritik der Urteilskraft — darauf hinaus, in der Gesamtheit der Gesetze das System der Formen zu sehen, durch welche sich eine inhaltliche Welt der Werte verwirklicht. Das beruht — wiederum wie in Kants „Metaphysik“ — auf der tiefen Einsicht, dass aus den allgemeinen Formen des Geschehens, den ewig sich gleich bleibenden Gesetzen, niemals der lebendige Inhalt herkommen oder begriffen werden kann, den unser Wertbewusstsein in der Wirklichkeit sucht — und findet.

Aber der übergreifende Begriff, der in dieser Weise das Reich der Gesetze mit dem der Werte verbindet, ist der der Verwirklichung, die höchste Kategorie der Weltbetrachtung ist das Verhältnis des Mittels zum Zweck: es ist das Prinzip der Entwicklung. Seine beherrschende Stellung tritt in der Kritik der Urteilskraft deutlich genug hervor: es ist das heuristische Prinzip für die vernunftnotwendige Betrachtung des „Lebens“: es ist der leitende Gedanke in jenen gewaltigen Paragraphen am Ende des Werkes, wo alle Linien der Kantischen Philosophie zusammenlaufen, wo der zweckvolle Zusammenhang der Natur als der gesetzmässigen Ordnung der Erfahrungsinhalte und der wertbestimmte Ablauf der ganzen Menschengeschichte mit einander als die fortschreitende Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden „vernunftnotwendig“ betrachtet werden.

An dieser Stelle setzt mit Schelling in erster Linie Hegels Gedankenarbeit in der Weiterbildung des Kritizismus ein: hier gelangt der historische Charakter der neuen Weltanschauung zum entscheidenden Durchbruch. Damit freilich kommt der Kantischen Erkenntnislehre gegenüber eins der schwierigsten Probleme zum Vorschein, das hier nur angedeutet werden mag. Wenn die Entwicklung als das reale Wesen des Lebens und des Universums vernunftnotwendig betrachtet werden soll, — wie ist damit die Phaenomenalität der Zeit vereinbar? Wenn die Werte in der Verwirklichung begriffen, nur in ihr zu verstehen sind, so muss das Geschehen, das ohne Zeit nicht denkbar ist, eine wesentliche Bestimmung des Wirklichen selber sein, so darf es nicht bloss als Form der Anschauung gelten. So stellt die Lehre von der Entwicklung — das liesse sich auch an Kants Ethik und Religionsphilosophie aufweisen — die parallele Behandlung von

Raum und Zeit, wie sie die transscendentale Ästhetik eingeführt hat, unausweichlich in Frage.

Die Bedeutung des Prinzips der Entwicklung für die moderne Naturwissenschaft ist allgemein bekannt: weniger verbreitet und anerkannt ist die Einsicht, dass es ein Wertprinzip ist. Und doch ist das kaum deutlicher zu machen, als es schon Kant in der Kritik der Urteilskraft eben da gethan hat, wo er die bedeutungsvollsten Anwendungen dieses Prinzips auf die Gesamtauffassung des organischen Lebens und seines geschichtlichen Zusammenhanges voraussehend in grossen Linien gezeichnet hat. Wer sich darüber keine Gedanken macht, der mag wohl naiv von höheren und niederen Formen, von der Herausbildung der ersteren aus den letzteren, von normalen und abnormen Bildungen u. s. w. reden: wollte er sich darauf besinnen, nach welchen Kriterien und mit welchem Rechte er solche ihm geläufigen Unterscheidungen anwendet, so würde er auf die Wertbestimmungen stossen, deren er beim Verständnis des Lebens nun und nimmermehr entraten kann. Gerade da, wo man gemeint hat, nun endlich das Wunder aus der Welt des Mechanismus verjagt zu haben, dem Geheimnis der Zweckmässigkeit auf der Spur zu sein, — gerade da hat man dem Gast aus der Welt der Werte das Bürgerrecht im Reiche der Gesetzeswissenschaften gegeben.

In der fruchtbaren Anwendung dieses Prinzips auf die Erkenntnis der Körperwelt besteht offenbar der wesentliche Beitrag, den die Naturforschung des neunzehnten Jahrhunderts für die philosophische Weltanschauung geliefert hat. Mit der Formulierung des Prinzips von der Erhaltung der Energie hat sie fast gleichzeitig die allgemein und notwendig gültige Grundvoraussetzung aller Gesetzeswissenschaft auf den glücklichsten Ausdruck gebracht. Das Prinzip, dass es in der Welt nichts Neues geben könne, dass alles Sein und Geschehen jedes Moments nicht mehr und nicht weniger enthalten könne als das des vorhergehenden, ist darin auf die universell brauchbarste Weise niedergelegt. Aber dieser Vorstellung von der quantitativ gleichbedeutenden Reihe der Umwandlungen fügt nun auch im Umkreis des körperlichen Geschehens der Entwicklungsgedanke das Verständnis hinzu, dass der qualitative Inhalt dieser Umwandlungen nach den Werten zu beurteilen ist, die sich darin verwirklichen. Diese gegenseitige Ergänzung der beiden grossen Prinzipien der Naturforschung scheint das Thema der heutigen Naturphilosophie zu werden, welche in Energetik und

Neovitalismus den lang geschmähten Namen wieder zu Ehren bringt. Je mehr sie mit der Erneuerung einer dynamischen Auffassung von unorganischer und organischer Welt zu dem Bestreben zurückkehrt, hinter den quantitativ bestimmten Formen des Geschehens den Inhalt zu suchen, der sich darin verwirklicht, um so mehr nähert sie sich auf ihrem Gebiete der von Lotze formulierten Aufgabe, den Weltlauf zu verstehen und ihn nicht bloss zu berechnen.

So drängt Alles darauf hin, dass die kritische Philosophie, wenn sie die Lebenskraft, die sie ein Jahrhundertlang bewahrt hat, auch in der Bewältigung der intellektuellen Bedürfnisse der Gegenwart bewähren soll, sich fähig erweisen muss, mit ihrem Begriffssystem eine Weltanschauung zu tragen, welche den geistigen Wertinhalt der Wirklichkeit in sicherem Bewusstsein zu erfassen vermag. Sie hat dazu das Recht und den Beruf, weil sie, den Kantischen Grundlagen gemäss, die Gründe allgemein gültiger und notwendiger Überzeugungen in dem ganzen Umfange menschlicher Kulturthätigkeit, im sittlichen und geschichtlichen Leben, in Kunst und Religion ebenso wie in der Wissenschaft zu suchen angewiesen ist. Und diese Aufgabe zu erfüllen, dazu stehen die Zeichen der Zeit nicht ungünstig. Schon erleben wir — fast von Tage zu Tage — einen rapiden Niedergang der naturalistischen Weltanschauung, die nur noch gelegentlich einmal von einem der Alten, die nichts mehr gelernt haben, mit glücklicher Ahnungslosigkeit aufgetischt wird. Unsere Jugend, die die Macht des historischen Lebens in sich fühlt, — sie brennt darauf, ihre gährenden Wertgefühle in klare Begriffe umgesetzt zu finden. Es ist alle Hoffnung, dass der gute Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, wie ihn Eucken mit edler Leidenschaft kämpft, zum Siege führe.

Wenn wir die Werte des geistigen Lebens, das das geschichtliche ist, für den letzten Inhalt aller Wirklichkeit ansehen, dessen Verwirklichung herbeizuführen auch den Sinn alles natürlichen Geschehens mit dem ganzen Apparat seiner gesetzmässigen Kausalität bilde, so wird wohl erwidert: das sei und bleibe Anthropologismus und Anthropomorphismus. Ob man denn immer noch nicht gelernt habe, dass unser gesamtes Geschlecht mit seinem Leid und Lust, mit seinem Meinen, Wünschen und Wollen in einem entlegnen Winkel des Universums eine beschränkte, auf kurze Frist gespannte Existenz abspielt! Woher das Recht, das

was uns bewegt, als Werte zu betrachten, die in den letzten Tiefen aller Wirklichkeit wurzeln sollen?

Das klingt sehr einsichtig und ist doch sehr kurzsichtig. Gewiss, der Hegelsche „Weltgeist“ als der Inbegriff der Kategorien der Wirklichkeit, er ist in Wahrheit der Menscheng Geist in der historischen Entwicklung seiner inneren Wertbestimmungen. Aber gehört nicht zu eben diesen Errungenschaften des historischen Geistes auch jenes Wissen von den gesetzmässigen Zusammenhängen eines in Raum und Zeit unendlich ausgebreiteten Weltalls, wozu sich Schritt für Schritt die sinnlich beschränkte Vorstellung unserer physischen Existenz erweitert und umgebildet hat? Verdanken wir dieser unserer eigenen geistigen Arbeit den Einblick in die physische Ordnung der Dinge, der wir anzugehören überzeugt sind, fühlen wir uns damit in einen Zusammenhang gerückt, der weit über uns selbst hinausreicht, so erhebt uns das geschichtliche Leben in eine geistige Ordnung, die an allen Ecken und Enden über sich selbst hinaus, über alles menschliche Drängen und Treiben in eine höhere weltumspannende Wirklichkeit weist. Wenn irgend eine, so ist es die Aufgabe der Religionsphilosophie, dies zur deutlichen Besinnung zu bringen. Wir kennen die Werte der geistigen Wirklichkeit nicht anders als durch unsere Geschichte, in der sie sich zur Geltung herausgerungen haben, gerade wie wir die Gesetze des physischen Daseins nicht anders kennen, als durch die Formen unseres Intellekts, die wir darin walten gefunden haben: und eben deshalb haben wir das Recht überzeugt zu sein, dass auch die Werte des geistigen Lebens, zu denen unsere geschichtliche Entwicklung aufringt, ebenso lebendige Wirklichkeit sind wie die Sonnensysteme. Mit dem Reiche der Gesetze, die wir denken, und mit dem Reiche der Werte, die wir erleben, wissen wir uns gleichermassen in den grossen Ordnungen eines Weltzusammenhanges, die mit gleichem Rechte unsere Ehrfurcht verlangen: „der bestirnte Himmel über mir und das Sittengesetz in mir.“

Das Historische in Kants Religionsphilosophie.

Zugleich ein Beitrag

zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte.

Von E. Troeltsch in Heidelberg.

1.

Die Darstellungen von Kants Religionsphilosophie.

Die Kantische Religionsphilosophie hat, wie das bei der Wichtigkeit der Sache begreiflich ist, eine grosse Anzahl von Darstellungen gefunden. Ich hebe unter ihnen nur die wichtigsten, sei es durch Erschöpfung des Stoffes, sei es durch charakteristische Auffassung ausgezeichneten, hervor, um an sie eine Reihe von Betrachtungen anzuknüpfen, die mir mit den bisherigen Darstellungen nicht erledigt zu sein scheinen, und die sich mit den neuerdings hervortretenden Untersuchungen über Kants Verhältnis zur Geschichte berühren. Sie werden zugleich durch die Entwicklung der wissenschaftlichen Theologie auf eine immer eindringendere Erwägung der historisch-prinzipiellen Fragen nahe gelegt. Es sind die Darstellungen von Kuno Fischer¹⁾, Otto Pfleiderer²⁾, Albert Schweitzer³⁾ und Ernst Sängers⁴⁾ an sie reihen sich die für die Entstehung der Kantischen Religionsphilosophie lehrreichen Arbeiten von Georg Hollmann⁵⁾ und Emil Arnoldt,⁶⁾ sowie die Auffassungen der kantisierenden Theologen an.

¹⁾ Kuno Fischer, Immanuel Kant und seine Lehre. Heidelberg 1898. Bd. II.

²⁾ Otto Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart³. Berlin 1893.

³⁾ Albert Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants, Freiburg 1899.

⁴⁾ Ernst Sängers, Kants Lehre vom Glauben. Leipzig 1903.

⁵⁾ G. Hollmann, Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants. Altpreuussische Monatsschrift 1899.

⁶⁾ E. Arnoldt, Kritische Excursus im Gebiet der Kantforschung Königsberg 1894; Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants

Die Darstellung Fischers ist durch die Heranziehung des ganzen Materials und durch das Bestreben nach Herstellung möglicher Einheit im Kantischen Denken charakterisiert, wobei diese Einheit im Sinne Kants gemeint ist und die nachbildende Darstellung etwaige Brüche und Schwierigkeiten aus dem Sinne Kants heraus zu glätten unternimmt. Sie spricht so, wie Kant im Interesse der Einheit und stilistischen Ausprägung seines Gedankens hätte sprechen müssen, wenn er auf Diskrepanzen hingewiesen worden wäre oder noch bessere Formeln von ihm verlangt worden wären. Für Fischer steht demgemäss die Religionsphilosophie als Abschluss aller Gedanken im genauen Fortschritt des mit dem Transscendentalismus eröffneten Gedankenganges. Sie reiht sich als Theorie vom reinen, d. h. aus der apriorischen Selbstgesetzgebung hervorgehenden Glauben unmittelbar an die Lehre von dem reinen, apriorischen Moralgesetz, wie diese ihrerseits sich an die Lehre von der reinen, die Erfahrung erkennenden Vernunftgesetzgebung anschliesst, während der reine, auf die die Erfahrung übersteigenden Gegenstände angewendete Vernunftgebrauch oder die Dialektik die Vernunftideen von Seele, Freiheit und Gott in der bekannten Schwebe zwischen Thesis und Antithesis hält, welche durch den Hinzutritt der apriorischen praktischen Erkenntnisse mit subjektiver Allgemeingiltigkeit zu Gunsten der Thesis entschieden wird. Die Darstellung der auf den reinen Vernunftglauben begründeten Religionsphilosophie giebt dann Fischer im engsten Anschluss an die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, die er als den völlig angemessenen Ausdruck der reifsten Erkenntnis Kants über diese Dinge ansieht, und in der er mit der prinzipiellen Zuwendung zu dem religionsphilosophischen Thema eine ausserordentliche Vertiefung des Kantischen Denkens erkennt. Diese Vertiefung stellt sich dar in der Abgrenzung der Religionsphilosophie gegen die bis dahin mit ihr noch allzueng verbundene Moralphilosophie, und diese Abgrenzung vollzieht sich durch Einführung des Erlösungsbegriffes mit seinen metaphysischen, wenn auch nur praktisch-metaphysischen, begrifflichen Korrelaten. Durch die Einführung des Erlösungsbegriffes

Leben und Schriftstellerthätigkeit in Bezug auf seine Religionslehre und seinen Konflikt mit der preussischen Regierung. Königsberg 1898; Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur. Altpreussische Monatsschrift XVIII, 1881. Auch die erstgenannten Abhandlungen Arnolds sind ursprünglich in dieser Zeitschrift erschienen.

gelangt Kant nunmehr auch zu einer deutlichen Klarstellung seines Verhältnisses zum historischen Christentum, das allein innerhalb der ganzen Religionsgeschichte eine starke innere Beziehung auf die reine Vernunftreligion hat. Der Anschluss an das Christentum geht soweit, dass mit ihm nicht bloss die Idee der Erlösung, sondern auch das Zentraldogma des alten Protestantismus, die Idee des die Erlösung bewirkenden stellvertretenden Leidens, als logische Konsequenz des reinen Vernunftglaubens aufgenommen wird. Dieses stellvertretende Leiden bleibt dabei nicht bloss in der Sphäre der Bewusstseinsimmanenz als Leiden des Wiedergeborenen an den Folgen seiner früheren Sündhaftigkeit im Schmerz der Busse, so dass in demselben Subjekt der Wiedergeborene die Stelle des Unwiedergeborenen vertritt; vielmehr lässt Fischer Kant auch die stellvertretende Genugthuung durch ein fremdes sündloses Leiden von dem Inhalt des Vernunftglaubens aus postulieren: „diese Genugthuung ist nicht unser Verdienst, sondern ein fremdes, also eine von uns unabhängige Thatsache, welche wir durch Offenbarung erfahren und durch den Glauben an diese Offenbarung uns aneignen“ S. 343. Damit ist das für die ganze Kritik und auch für die Religionsphilosophie grundlegende Prinzip der Bewusstseinsimmanenz durchbrochen, und prinzipiell die Frage nach dem Verhältnis der bewusstseins-immanenten und durch apriorische Notwendigkeit ihrer selbst sicheren Religion zu den Thatsachen der Geschichte gestellt. Dieses Problem lässt Fischer denn auch in der „Antinomie“ der „Rel. i. d. G. d. b. V.“ prinzipiell als eines der Hauptprobleme der Kantischen Religionsphilosophie gestellt und gelöst werden. Kant konstruiert darnach das Problem in Analogie mit der oft befolgten Methode als Antinomie zweier von der Vernunft aus gleich notwendigen Sätze, einer die historische Thatsache der Genugthuung fordernden Thesis und einer die Religion rein auf den bewusstseins-immanenten Ablauf der Willensbeschaffenheiten einschränkenden Antithesis. „Hier gilt die Thesis ebensogut als die Antithesis, vielmehr gilt zunächst keine von beiden. Wir haben zwischen Kirchen- und Religionsglauben eine in der Natur der Sache begründete Antinomie: diese bildet den eigentlichen Kern und Mittelpunkt des zwischen Kirche und Religion, Offenbarung und Vernunft streitigen Glaubens“ S. 344. Die Lösung erfolgt dann dadurch, dass die Anerkennung eines historischen Individuums als Verwirklichung des sittlich-religiösen Menschheitsideals nicht durch historischen Autoritätsglauben, son-

dern durch Messung der historischen Erscheinung an dem rational-notwendigen Ideal, durch freie, rational notwendige Bejahung dieser Persönlichkeit als Ideal, zu Stande kommt. „Wenn der historische Glaube durch den rationalen bedingt ist, so ist zwischen Kirchen- und Religionsglaube kein Widerspruch; gilt dagegen der historische Glaube als unbedingt und von aller Vernunftseinsicht als unabhängig, als der Glaube an ein wunderbares Faktum, so ist der Widerspruch von Kirche und Religion niemals zu lösen“ S. 347. So ist Kants Religionsphilosophie für Fischer im Gesamtergebnis eine gegen alle andere Religion mit dem Christentum gemeinschaftliche Sache machende Theorie, die innerhalb des Christentums mit dem Protestantismus, innerhalb des Protestantismus bezüglich der Prädestination mit den Lutheranern, bezüglich der Sakramente mit den Reformierten geht, mit keinem kirchlichen Dogma sich deckend, aber in der Gesamtrichtung christlich, inhaltlich am nächsten der Umbildung des christlichen Gedankens durch Lessing verwandt, aber auch Lessing gegenüber völlig selbständig aus dem sittlichen Genius Kants hervorgegangen.

Es ist deutlich, dass nach dieser Darstellung die Kantische Religionsphilosophie sich aufs engste an das Christentum anschliesst und den Glauben an den geschichtlichen Christus als Erlöser einschliesst. Es darf aber nicht verschwiegen werden, dass bei solcher Darstellung gerade an diesem Punkte starke Widersprüche ununtersucht stehen geblieben sind. Es ist ein anderer Begriff der Erlösung als der bisher vorausgesetzte, wenn es heisst: „Nur wenn die Tugend und die sittliche Wiedergeburt den Anfang gemacht hat, können wir vollkommen gewiss sein, dass das Ende die Erlösung sein wird“ S. 365. Und es ist ein direkter Widerspruch gegen die Erlösung durch Christus, wenn es heisst: „Wenn die Bedingung (unseres inneren Gott wohlgefälligen Lebens), die erste und oberste, nicht in die Tugend, in unsere eigenste und innerste That, sondern in die göttliche Gnade und eine fremde Genugthuung gesetzt wird, so ist der Glaube nicht rein moralisch, sondern seinem wahren Ursprunge untreu und auf dem Wege zur Idololatrie“ S. 375. Diese Widersprüche fallen freilich nicht Fischer, sondern Kant zur Last; aber Fischer hat es unterlassen, auf den sehr widerspruchsvollen Charakter der von ihm zu Grunde gelegten Hauptschrift hinzuweisen. Er bemerkt vielmehr ohne jede Rücksicht auf diese Widersprüche nur ganz allgemein: „Die Art und Weise, wie Kant das Verhältnis der Re-

ligion und Offenbarung, der unsichtbaren und sichtbaren Kirche auffasst, darf als vorzügliches Beispiel seiner Entwicklungslehre überhaupt dienen: er lässt, wie Lessing, die Offenbarung als die religiöse Erziehung der Menschheit, die sichtbare Kirche als die Erscheinungs- und Entwicklungsform der unsichtbaren gelten und legt ein grosses Gewicht darauf, dass diese geschichtlichen Bildungsstufen richtig gewürdigt werden; denn es sei eben so verkehrt, sie für wertlos und überflüssig als für das Wesen der Sache und für unwandelbare Formen zu halten“ S. 574. Wie für Fischer das Kantische Denken überhaupt in dem — freilich mit den Prinzipien des Transscendentalismus nicht ganz einstimmigen --- Entwicklungsgedanken gipfelt, so sieht er auch die Religionsphilosophie schliesslich wesentlich im Zusammenhange dieses Entwicklungsgedankens: in dem durch die Wiedergeburt bewirkten Heil wird der rationale Ziel- und Normalbegriff der Religion durch das Christentum verwirklicht, und das Christentum reiht sich damit ein in den die ganze kritische Philosophie krönenden Begriff einer Entwicklung der Vernunft.

Obwohl in diesem letzten Gedanken mit Fischer sich berührend, giebt Pfleiderer doch ein erheblich anderes Bild von Kants Religionsphilosophie. Seine Abhandlung ist zwar mehr eine Kritik als eine Darstellung, und als Kritik zunächst das Gegenteil einer immanenten Kritik. Er verwirft die Kantische Unterscheidung von Wissen und Glauben, die Sonderung und Wiederzusammenstimmung von gesetzmässiger Erfahrungserkenntnis, antinomischer Dialektik, praktisch-moralischer, kritisch-teleologischer und apriorisch-religiöser Vernunft. Er übt auch an dem positiven Inhalt der Kantischen Religionsideen eine scharfe Kritik, die teils die eudämonistischen Überbleibsel der Religionsphilosophie der Aufklärung, teils die starre Isolierung der apriorisch-religiösen Ideen gegen das übrige Seelenleben tadelt. Die Kritik erfolgt vom Standpunkt eines verschwommenen, Denken und Sein spekulativ zur Deckung bringenden Monismus. Ist sie deshalb trotz mancher treffenden Hinweise auf Widersprüche im Transscendentalismus doch verständnislos gegen Kants eigentlichen Gedankengang und ebendeshalb unfruchtbar, so ist sie doch an einem Punkte sehr beachtenswert, nämlich da, wo Kant einem solchen Monismus am meisten sich nähert, bei seiner Geschichtsphilosophie und damit bei den geschichtsphilosophischen Elementen seiner Religionslehre. Kant nämlich kann sich nicht damit begnügen, die Geschichte

bloss im Ganzen aus apriorischer Notwendigkeit so zu beurteilen, als ob in ihr der Vernunft- und Freiheitszweck der Gattung sich realisiere, sondern muss von hier aus immer wieder den unumgänglichen Versuch machen, diese prinzipielle Betrachtung der Geschichte am konkreten Geschehen zu bestätigen. Insofern diese Geschichtsphilosophie dann wieder die Voraussetzung bildet für das Verhältnis der reinen Religion zum Christentum, ist das für die Religionsphilosophie direkt bedeutsam. Darnach muss das Christentum irgendwie eine Manifestation der Entwicklung der Vernunft sein. Auf diesen Punkt legt Pfleiderer allen Nachdruck, dagegen ignoriert er die von Fischer so umständlich reproduzierten Versuche, dem Faktum der Offenbarung und der Erlösungswirkung Christi doch auch von der Vernunftreligion aus eine gewisse Notwendigkeit zuzuerkennen. „Eine vierte Möglichkeit (des Verhältnisses von Vernunftreligion und Offenbarungsgeschichte) ist nach Kant noch die, dass eine Religion objektiv natürlich und doch subjektiv geoffenbart sei, wenn sie nämlich so beschaffen ist, dass die Menschen durch Vernunftgebrauch von selbst hätten auf sie kommen können, nur nicht so früh schon, so dass die Offenbarung für gewisse Zeiten und Orte nützlich, ja nötig sein konnte, ohne dass doch die Wahrheit der Religion bleibend auf ihr beruhte. Und das scheint in betreff der christlichen Religion Kants Ansicht zu sein“ S. 176. Pfleiderer nimmt an, dass Kant über diese Sache absichtlich sich nicht deutlich ausgesprochen habe. Jedenfalls schränkt er die Bedeutung der so anerkannten eventuellen Offenbarung ohne weiteres darauf ein, dass zu der eigentlich die Religion konstituierenden, rein bewusstseins-immanenten, That eine „Veranschaulichung des sittlichen Ideals in einem geschichtlichen Exempel von so hervorragender sittlicher Erhabenheit, wie Jesus es darstellte, anregend wirken könne“ S. 177. Auch die Bemühungen Kants um die Herübernahme der Versöhnungslehre laufen ihm daher lediglich hinaus auf eine „Umdeutung der kirchlichen Versöhnungslehre in einen subjektiven, immer neu sich wiederholenden Vorgang im Innern des sittlichen Individuums“ S. 178. Wenn die Vernunftreligion in dem so verstandenen Christentum sich selbst wieder erkennen kann und um dessen willen ihm die Möglichkeit der Offenbarkeit zugesteht, so ist der Offenbarungscharakter „auch unter dieser Voraussetzung nur als subjektiv mögliche Erklärungsweise eines geschichtlichen Datums zugestanden, nach seiner objektiven Bedeutung aber völlig in der Schwebe gelassen“ S. 179.

Pfleiderer sieht daher die eigentliche Tendenz der Kantischen Religionsphilosophie in einer rein subjektiven, rein aus dem Bewusstsein selbst quellenden Religion streng rational deducierten Charakters, zu der sich die Geschichte lediglich als allmähliche Entwicklung und Durchsetzung dieses Zielgedankens verhält und auf die auch die reinste geschichtliche Religionsbildung des Christentum nur anregend und entbindend wirken kann. Die Idee der Religion ist von der Geschichte absolut unabhängig, dagegen ist die Geschichte abhängig von der Idee der Religion. Damit ist ihm die Kantische Religionsphilosophie die direkte Vorläuferin der Hegelschen, die neben und mehr als Schleiermacher mit diesem Gedanken der in der Geschichte sich entwickelnden Idee der Religion vollen Ernst gemacht hat. Bei Hegel freilich ist diese Vollendung des Gedankens nur durch eine starke, aber zu diesem Zweck auch unumgängliche Umbildung der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen möglich geworden. Bei Kant bleibt infolge der Mängel an diesen beiden Punkten — abgesehen von der Dürftigkeit des Inhaltes der Religion — daher auch immer ein unbefriedigendes Verhältnis zur Geschichte. Es bleibt eine Sprödigkeit gegen sie, die alle Durchsetzung der Idee in der Geschichte bestenfalls immer nur als Anregungs- und Veranschaulichungsmittel für die Entbindung des reinen Vernunftglaubens im Subjekt würdigt, bei der aber niemals die Idee in der Geschichte so stark und kennbar hervortreten kann, dass sie dem Individuum tragender Grund und zeugende Kraft werden könnte. Daran hindert Kant nicht bloss der ächte Individualismus des 18. Jahrhunderts, sondern vor allem der Ausgangspunkt seiner transscendentalen Analyse im Subjekt, seine Bindung aller objektiven Erkenntnis an die apriorischen Erkenntnisse und der Gegensatz dieser apriorischen praktischen Erkenntnisse, die nur im Subjekt Objektivitätsgewissheit wirken, gegen alles andere als blosse Erscheinung. Es ist das Misstrauen der Kritik gegen die metaphysische Realität der mehreren Subjekten gemeinsamen und vom einen auf das andere wirkenden Macht des Geistes. Der Mensch hat das Intelligible nur im eigenen Selbst und nicht im fremden, das vielmehr Erscheinung bleibt, und darum ist bei aller relativen Würdigung der Geschichte das Individuum doch gegen die Geschichte und gegen den in ihr wirkenden Geist abgesperrt und nur auf sich selbst angewiesen; ja es kann nicht einmal in sich selbst das Intelligible und die Erscheinung sicher unterscheiden

und auf einander beziehen; es hält sich daher am besten bloss an die apriorischen Vernunftgesetze, alles übrige nur so beurteilend, als ob es mit ihnen im Zweckzusammenhang stehe. Wie die ganze Geschichtsphilosophie die Prinzipien des Kritizismus überschreitet, so ist auch Kants relative Würdigung der religionsgeschichtlichen Entwicklung schon ein nicht ganz konsequenter Schritt. Der Gedanke des ethischen Gemeinwesens, das Kant für die Erlösung fordert und aus dem er seinen Gottesbegriff gelegentlich geradezu erst ableitet, bleibt darum für ihn auch nur ein kritisches Postulat. Die intelligible Freiheit ist im Einzelnen etwas Erfahrbares, eine Realität, ein scibile, aber das Reich der Freiheit ist nur ein von der Moral gefordertes, theoretisch aber überschwängliches Postulat; das Gleiche bleibt damit auch die Geschichtsbetrachtung, welche das Reich der Freiheit werden sieht, aber die Erlösung des Individuums nicht in den Kausalzusammenhang mit diesem werdenden Reiche selbst zu bringen wagt.

Erschöpfen die beiden bisher genannten Darstellungen den ganzen Umfang der Kantischen Religionsphilosophie und tritt deshalb bei ihnen das religionshistorische neben dem thetischen Problem deutlich zu Tage, so ist die Arbeit Schweitzers ausschliesslich dem letzteren gewidmet. Es ist in der Benutzung der von seinen Vorgängern gegebenen Gesichtspunkte ein Abschluss dieser ganzen Litteratur, die ja grösstenteils nur dem thetischen Problem, den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit und ihrer Begründung im reinen Glauben, gewidmet ist. Schweitzer dringt analytisch in diese Begriffsbildung ein, zerlegt sie in ihre Componenten, untersucht die sie leitenden Denkmotive und prüft sowohl den Gesamtzusammenhang der Religionslehre mit der Transcendentalphilosophie überhaupt als den der besonderen religionsphilosophischen Begriffe unter sich. Damit tritt das Bewegliche und Widerspruchsvolle, der Kampf und das Werden der Gedanken zu Tage, die bei Kant so wenig als bei irgend einem Denker ein wirklich einheitliches Resultat ergeben haben. Kuno Fischer habe das Bild der Kantischen Religionsphilosophie so gezeichnet, wie sie schliesslich historisch gewirkt hat; er will es zeichnen, wie sie in seinen verschiedenen Entwürfen und immer von neuem unternommenen Ausführungen wirklich beschaffen war. Dadurch werden die Linien sehr viel unruhiger und verworrener, als sie das konventionell gewordene Bild zeigt. Vor allem hat Kant seine Religionsphilosophie bei ihrem viermaligen Entwurfe nie erschöpfend,

nie ganz prinzipiell, sondern immer mehr beiläufig dargestellt, und der einzige Ansatz zur prinzipiellen Darstellung, die „Rel. i. Gr. d. bl. V.“, ist sowohl unvollständig als keine reine Ausführung des Gedankens. Die Religionsphilosophie hat als Abschluss des Ganzen von Anfang bis zu Ende sein Denken beschäftigt, aber sie ist viel weniger fertig geworden, als die gewöhnliche Annahme meint. Die Dialektik enthält einen religionsphilosophischen Plan, der die Überführung der Thesen der Antinomien in praktisch-religiöse Vernunftkenntnisse in Aussicht nimmt und der völlig originell ist, der aber niemals ausgeführt worden ist. Die Methodenlehre der „Kr. d. r. V.“ enthält eine religionsphilosophische Skizze, die aus der mit dem Transscendentalismus nicht in inneren Zusammenhang gebrachten Freiheitslehre die ethisch-eudämonistisch-metaphysischen Postulate der seit Locke und Leibniz entwickelten Religionsphilosophie der Aufklärung konstruiert. Die „Kritik der praktischen Vernunft“ bringt dann die ausgebildete Freiheitslehre Kants mit ihrer spezifisch ethischen und religiösen Würdigung, aber sie vermag die Einhaltung des religionsphilosophischen Planes der Dialektik und damit den Zusammenhang mit den strengen Prinzipien des Transscendentalismus nur sehr künstlich und gewalttätig zu behaupten. Ihre Postulate von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind etwas anderes als die Ideen der Dialektik; die Freiheit als scibile, als Realität des Übersinnlichen im Menschen, ist etwas anderes als die Freiheit der Dialektik; die religiösen Postulate schliessen sich an diese Freiheitslehre nur sehr ungenau an, indem hier die Freiheit aus der Basis der Postulate selbst zum Postulat wird und die Unsterblichkeitsidee nur durch eudämonistische Erschleichung und erst durch diese Erschleichung die Gottesidee gewonnen wird. Die „R. i. d. Gr. d. bl. V.“, in der Schweitzer weniger den religiösen Erlösungs- als den ethischen Wiedergeburtsgedanken betont findet, sprengt die kritische Freiheitslehre vollständig, indem sie im intelligibeln, also an sich zeitlosen Charakter Geschehen und Entwicklung annimmt; sie stellt zugleich neben der Beibehaltung der alten eudämonistischen Unsterblichkeitsidee den religiösen Gedanken doch im Grunde auf eine neue Basis, auf die Basis der sittlichen Gemeinschaft, deren gemeinsames, rein inneres ethisches Verpflichtungsbewusstsein auf die göttliche Vernunft als Gesetzgeber zurückweist und eine unbegrenzte Entwicklung der Gattung, nicht des Individuums, zum Ziel postulieren lässt. Im

übrigen ist Bos. Hauptabsicht durch die Einhellung der Gedanken in kirchlich-dogmatische Formeln trotz allen Tiefsinns doch besonders ungeeignet zur Erkenntnis der eigentlichen Gedanken Kants. Die Kritik der Urteilskraft schliesslich enthält einen ganz neuen Ansatz der Religionsphilosophie, der auch nach Schopenhauer das Reifste und Grösstartige ist, was Kant hierüber zu sagen hat. Der über mich liegendste Verlassung des religionsphilosophischen Planes der Idealkritik tarstelt. An Stelle der Ideen der Idealkritik, die durch den Eintritt des praktischen Geistes in die Sphäre der subjektiv-idealmittelbaren Realität hinüberzuführen verden, tritt seit der Entdeckung der teleologischen Urteilskraft als eines neuen apriorischen Prinzips der Gedanke der Weltanschauung unter dem Gesichtspunkt einer teleologischen, im intelligiblen Vernunftwillen in der Erscheinung auswirkenden Entzwickung. Als Zielpunkt dieser Entzwickung tritt als der praktischen Vernunft der Gedanke des strebenden Vernunftwilsens der menschlichen Gattung in diese Beurteilungsweise ein und verleiht ihr den besten objektiven Halt. Damit über ist der religiöse Gedanke in den Entzwickungs-Gedanken einbezogen, insofern er aus dem apriorischen begründeten Glauben an diese Zielentzwickung die Forderung einer dieses ethisch-ethel-schönen, gesetzgebenden Vernunft und eines in der geschichtlichen Entzwickung zu verwirklichenden unbegrenzten Fortschritts herzuführen muss. Damit über ist der Gedanke des geschichtlichen Fortschritts definitiv in die intelligible Welt selbst einbezogen und innerhalb der Erscheinung eine bestimmten grossen Nähe der Erscheinungen zu ihrem intelligiblen Grunde behauptet. Ausserdem hat Kant seinen Gedankengang auch sehr schön Kant durchbrechen, dass er neben dieser universal-entzwickungsgeschichtlichen Idee die individual-Entzwickler und Wirkungen der Lock-Leibnizschen Religionsphilosophie verleiht. Bei dieser lie verschiedenen Ansätze sondern Ansätze stehen kann die grossen inneren Schwierigkeiten und Gegensätze der Kantischen Religionsphilosophie deutlich hervor. Es steht dann der Transzendentalismus mit seinem jedes Ineinandergehen der phänomenalen und noumenalen Welt ausschliessenden Neeinander gegen die Ethik und Religionsphilosophie mit ihren Forderungen der noumenalen Welt in die phänomenale, die als dem strebenden Willen hervorgegangenen Handlungen sind nur andere der Noumenalität näher stehende, Weise Erscheinungen als die irdige Wirklichkeit, während doch

für den Transscendentalismus die ganze Welt äusserer und innerer Erfahrung gleichmässig lediglich Erscheinung ist. Es ist das die oft hervorgehobene Schwierigkeit des Kritizismus, die einerseits in seinem Verhältnis zur Metaphysik und andererseits in dem zur Psychologie liegt, und die zur Entstehung einer metaphysischen und einer psychologistischen Schule aus ihm geführt hat; die erste zieht das Psychologisch-Phänomenale in das Intelligibel-Metaphysische, die zweite umgekehrt das Metaphysisch-Intelligible in das Psychologisch-Phänomenale hinein.¹⁾ Die andere Schwierigkeit, die Schweitzer hervorhebt, liegt in dem Inhalt der religionsphilosophischen Ideen. In ihm nämlich stossen sich der Gedanke der Glückseligkeit oder des Ausgleichs von Natur und sittlicher Würdigkeit durch eine beide aufeinander beziehende Gottheit und der Gedanke eines sich entwickelnden Reiches des Guten und der Freiheit, dessen geistige Einheit und dessen gegen alle Widerstände sich durchsetzende Zielrichtung nur unter der Voraussetzung eines göttlichen Gesetzgebers und Weltleiters möglich ist. Es ist im ersten Falle der Gedanke der individuellen Unsterblichkeit und jenseitigen Glückseligkeit, der in der Ethik der Aufklärung und damit in ihrer Religionsphilosophie eine so grosse Rolle gespielt hatte, im andern Falle der Lessing verwandte Gedanke einer immanenten und universellen Menschheitsentwicklung mit ihren religiösen Voraussetzungen, die Ausdehnung des Entwicklungsgedankens, den Locke und Leibniz noch auf das Individuum eingeschränkt hatten, auf die Gattung.

Einen noch enger begrenzten Teil, als Schweitzer behandelt hat, macht sich Sängler zum Gegenstand, nämlich das prinzipielle Verhältnis von Wissen und Glauben in seiner rein formalen, logisch-erkenntnistheoretischen Bedeutung. Es ist eine unverkennbare Anfänger-Arbeit, aber in Geist und Methode Vaihingers gehalten, und daher von grossem begriffsstatistischem Verdienst. Sie zeigt, dass diese Unterscheidung seit Beginn des kritischen Verhaltens mit fast monotoner Gleichförmigkeit als einer der wesentlichsten Grundgedanken durch alle Kantischen Äusserungen hindurchgeht, und legt dadurch den Schluss nahe, dass diese Unterscheidung nicht sowohl erst eine theoretische Folge des kritischen Standpunkts als ein selbständiges, grundlegendes, gefühlsmässiges *Aperçu* Kants ist, das sich seinem religiösen Bewusstsein in

¹⁾ Vgl. Elsenhans, Das Kant-Friesische Problem, Heidelberg 1902.

der Auseinandersetzung mit der dogmatischen Metaphysik ergeben und dann unter der Einwirkung der Kritik in den immer festgehaltenen bekannten Formeln begrifflich verdichtet hat.¹⁾ Diese ja auch von anderen gestreifte Entdeckung Kants wäre demnach nicht notwendig an sein besonderes System gebunden. Ausserdem zeigt die Abhandlung, wie streng Kant trotz dieser Scheidung die Einheit der Vernunft festzuhalten bemüht war. Er hat einerseits stets von der theoretischen Vernunft aus in wechselnden Formen Hinweise auf die praktisch-religiöse gesucht, sei es, dass er sie in den Ideen der Dialektik, oder dass er sie in einem neben ihnen behaupteten doktrinalen Glauben, d. h. einem teleologischen Wahrscheinlichkeitsurteil, oder nach Entdeckung der „reinen Urteilkraft“ in der apriorisch notwendigen teleologischen Weltbeurteilung fand. Andererseits hat er von den Religionspostulaten möglichst jede Kollision mit dem übrigen Erkennen, d. h. mit dem kausal-mechanischen Weltbild der inneren und äusseren Erfahrung, ferne gehalten, und daher die religiösen Postulate nicht nur in einer bloss subjektiv praktischen Allgemeingültigkeit, sondern auch in einer ganz abstrakten Allgemeinheit gehalten. Sie beschränken sich darauf, dass das kausal-mechanische Weltbild und sein Bestandteil, das menschliche Seelenleben, sich beurteilen lassen, als ob die religiösen Ideen in Geltung stünden. Von der intelligibeln Welt ragt in die Erfahrung nur die Freiheit als reale Gewissheit herein, aber die hierauf aufgebauten Postulate sind ein Denkerzeugnis, dass das erfahrungsmässige, gesetzliche Weltbild nicht beeinträchtigen darf.

Diese Spezialfrage, das Verhältnis von Glauben und Wissen, ist es auch fast allein, die die kantisierenden Theologen bearbeitet haben. Eine wirkliche Darstellung der Kantischen Religionsphilosophie und eine Entwicklung ihrer eigenen Auffassung aus dieser heraus ist mir nicht bekannt. Zudem kommt als eigentlicher Kantianer unter ihnen nur Wilhelm Herrmann²⁾ in Betracht und neben ihm Max Reischle.³⁾ Ritschl hat wohl allerhand Berührungen

¹⁾ Vgl. Simmel, Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1902, Bd. 119, S. 18.

²⁾ Wilh. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, Halle 1879; Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen? Halle 1882.

³⁾ Max Reischle, Werturteile und Glaubensurteile, Halle 1900; Die Frage nach dem Wesen der Religion, Freiburg 1889.

mit Kant, steht aber dem eigentlichen Geiste des Kritizismus ganz ferne und hat auch nie etwas anderes als die Mithilfe Kants an vereinzeltten Punkten in Anspruch genommen.¹⁾ Aber auch bei den vom eigentlichen Geiste Kants berührten Theologen wird nur die Verwerfung der theoretischen Metaphysik und die Einführung der praktischen Glaubenserkenntnis übernommen, die der phänomenal-gesetzlichen Erfahrungserkenntnis als religiöse Deutung auf Grund „religiöser Erlebnisse“ gegenübersteht; die „religiösen Erlebnisse“ enthalten dabei immer mehr als die Bewährung der Freiheit, auf welche Kant das wirkliche intelligible Erlebnis einschränkt, ohne aber dass dieses Mehr erkenntnistheoretisch genauer fixiert würde. Ebenso fällt Kants energisches Streben nach der Behauptung der Einheit der Vernunft fort. Weder die Hinweise der Dialektik noch die der Urteilskraft auf den religiösen Gedanken spielen irgend eine Rolle; ebensowenig der Versuch, diese letzteren durch kritisch-subjektive Haltung und Einschränkung auf die allgemeinsten Ideen, durch Ablehnung jedes unmittelbaren Verkehrs mit Gott und aller Aussagen über das Verhalten Gottes zum Einzelgeschehen, mit dem gesetzlich-kausalen Weltbild der inneren und äusseren Erfahrung in Übereinstimmung zu halten. Ganz fällt schliesslich der Kantische Schlussgedanke weg, die Welt als phänomenale Entwicklung des intelligibeln göttlichen Vernunftwillens zu betrachten. Das religiöse Bedürfnis nach unmittelbarem Verkehr mit Gott, nach Beziehung des Einzelgeschehens auf den göttlichen Vorsehungswillen und nach Anschluss an die konkrete Vorstellungswelt der Bibel und die beim religiösen Menschen so häufige Gleichgültigkeit gegen die Einheit des Gesamterkennens durchbrechen hier überall die sorgfältigen Eingrenzungen und Anpassungen der Kantischen Religionsideen, und es bleibt von Kant im Grunde nur das Prinzip der subjektiv-praktischen Begründung nebst Ablehnung der theoretischen Metaphysik. Vor allem aber durchbrechen sie die Anschauung Kants von der Geschichte und ihrer Verknüpfung mit dem normativen Religionsglauben. Sie verschmähen dabei den von Kant selbst angedeuteten Weg, die Offenbarung als Etwas seiner Natur nach Unkontrollierbares neben der wissenschaftlich, d. h. immanent-kausal verstandenen Geschichte zu postulieren und den subjektiven Glauben daran wegen seiner Unentbehrlichkeit für

¹⁾ Vgl. Lüdemann, *Theologie und Erkenntnistheorie*, Prot. Monatshefte 1897, der hierüber in feindseliger Form, aber sachlich richtig geurteilt hat.

die praktische Religion wenigstens als möglich zu konstruieren. Diesen Weg haben die alten theologischen Kantianer vor hundert Jahren beschritten und auf ihm die kirchliche Offenbarungslehre und Dogmatik in einer gewissen moralistischen Abblässung und Umdeutung wieder hergestellt. Die modernen theologischen Kantianer dagegen bestreiten Kants Begriff von der Geschichte überhaupt als Überbleibsel des geschichtslosen Sinnes der Aufklärung und fordern eine wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte, welche überhaupt das konkret-individuelle Geschehen ernstlicher als solches würdigt, die idealen Überzeugungen des Menschen in ihren positiv-historischen Begründungen aufsucht und vor allem insbesondere in Jesus eine absolute Offenbarung des Intelligibeln durch Glaubensurteil feststellt. Durch die Stützung auf diese Offenbarung kommt den ohne Christus doch immer schwankenden Glaubenspostulaten erst absolute, Vertrauen wirkende Sicherheit und der in Trotz und Ungewissheit schwankenden sündigen Unkraft die erlösende Kraft zu. In dem Unterschied dieses praktischen Glaubensurteils, das in Jesus die absolute Offenbarung des Intelligibeln, d. h. der sittlichen Vernunft sieht und von dieser Anerkennung aus erst den Beurteilungsmassstab der Historie der Religion wie den Begriff der Religion findet, gegenüber dem praktischen Glaubensurteil Kants, das all seine Gewissheit seiner rationalen Allgemeingiltigkeit und praktisch-ethischen Apriorität verdankt, liegt die grundlegende Korrektur des Kantischen „reinen Glaubens“. Es liegt jedoch auf der Hand, dass diese Korrektur Kants gänzlich aus seinen Voraussetzungen herausgeht und neben dem allgemeinen kritischen Prinzip der Unterscheidung von Glauben und Wissen noch die kritische Deduktion des Offenbarungs- und Wunderprinzips samt einem Mittel, dasselbe sicher auf das historische Christentum anzuwenden, notwendig machen würde. Diese wird von den kantisierenden Theologen jedoch merkwürdiger Weise stets unterlassen und die Anerkennung der geschichtlichen Offenbarung immer nur im Namen der modernen Überwindung des „unhistorischen Sinnes der Aufklärung“ gefordert, als ob der moderne historische Sinn irgend selbstverständlich zu einer solchen Anerkennung führte und als ob eine solche Verwertung der Historie sich ohne Weiteres nachträglich in die Grundbegriffe des Transcendentalismus einfließen liesse. Und doch hätten sie für eine solche, den Kritizismus freilich tief verändernde Deduktion im Begriff des radikalen Bösen und in einigen Andeutungen der

„R. i. d. Gr. d. bl. V.“ eine Handhabe gehabt. Diese ist meines Wissens nirgends benutzt worden. Selbst die theologischen Interpreten des Kantianismus haben trotz alles Interesses an einer solchen Verwertung des radikalen Bösen doch einen zu tiefen Eindruck von dem auf das Allgemeine gerichtete und das Allgemeingiltige in der Erfahrung realisierenden Charakter des Kantischen Systems, als dass sie es von dieser Stelle aus aus den Angeln zu heben versucht hätten.

Sofern neben den bisher genannten theologischen Kantianern noch andere in Betracht kommen, die zwar auch vor allem die Unterscheidung von Glauben und Wissen betonen, im übrigen aber sich mit der psychologischen Symbolisierung der Glaubensideen und mit der geschichtlichen Entwicklung dieser Symbolisierungen beschäftigen, so fällt für diese freilich der Einwurf einer derartigen unmöglichen Korrektur und Interpretation der Kantischen Geschichtsphilosophie weg. Aber sie haben dann den Kritizismus an einer andern Stelle durchbrochen. Sie haben die spröde Sonderung des Zufällig-Psychologischen von dem Notwendig-Allgemeingiltigen aufgehoben und damit sowohl den festen Wahrheitsgehalt der Religion als die Begründung einer normativen religiösen Erkenntnis undeutlich gemacht, ganz abgesehen davon, dass die so psychologisch verstandene und geschilderte Religion schwer gegen das bloss teleologisch-kritisch gedeutete kausal-mechanische Weltbild aufkommt. In der That ist Sabatier,¹⁾ der geistvollste Vertreter dieser Auffassung der Kantischen Lehre, in Wahrheit auf dem Wege zu dem Psychologismus von Fries und de Wette. Damit ist er aber überhaupt auf dem Weg zu neuen Problemen, denen gegenüber nur zu sagen ist, dass sowohl das Verhältnis dieser psychologisch-historischen Religionsforschung zu den kritischen Prinzipien überhaupt als insbesondere Wesen und Beurteilungsmöglichkeit der historischen Entwicklung nicht genügend durchgedacht sind. Noch mehr gilt das von Lipsius,²⁾ dessen Eklekti-

¹⁾ August Sabatier, Theologische Erkenntnistheorie. Deutsch von A. Baur, Freiburg 1896; *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. Paris 1897. Vgl. meine Anzeige, Deutsche Litt.-Ztg. 1898. Sp. 737 ff. Lasch, Die Theologie der Pariser Schule, Berlin 1901.

²⁾ Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-prot. Dogmatik³, Braunschweig 1893; vgl. meine Anzeige Gött. Gel. Anzz. 1895; Ders., Philosophie und Religion, Leipzig 1885. Vgl. die schon genannte scharfsinnige Abhandlung von Lüdemann, die auch über Lipsius erschöpfend und zutreffend geurteilt hat.

zismus den kritischen Glaubensbegriff, spekulative Äquivalente dieses Glaubens, psychologisch-kausale Geschichtsbetrachtung und metaphysische Geschichtskonstruktion sehr unklar zu verbinden suchte, und der eben deshalb trotz ernstlichen und gedankenreichen Bemühens für Interpretation und Verwertung der Kantischen Religionsphilosophie nichts Wesentliches geleistet hat. Immerhin aber steht diese zweitgenannte Gruppe — abgesehen von der Verdünnung des Apriorisch-Normativen in der Kantischen Religionsphilosophie — jedenfalls in der von Sabatier gegebenen Durchführung dem Geiste der Kantischen Geschichtsphilosophie näher als die erstgenannte, und die sie drückenden Probleme sind zum grössten Teil solche, die auch die Kantische Lehre drücken.

Die historischen Zusammenhänge, in denen und aus denen für Kant selbst sich seine Religionsphilosophie bildete, sind noch wenig erforscht. Ihre Kenntnis würde viele der Lehren Kants und besonders seine Stellung zur Historie sehr erheblich erleuchten. Doch sind immerhin solche Forschungen schwierig und darf man sich ihren Ertrag nicht allzu gross vorstellen. Kant hat bekanntlich wenig zitiert. Allein der Nachweis von Zitaten und direkten Bemühungen würde nicht allzuviel beweisen für einen Mann, der aus Recensionen und Gesprächen sich alle litterarischen Neuigkeiten verschaffen konnte und für den auf diesem Gebiete nicht die Details, sondern nur die prinzipiellen Hauptgedanken in Betracht kamen. Andererseits ist das besondere Kapital von Kenntnissen der Religionsgeschichte und besonders der Geschichte des Christentums sicher nicht allzu gross gewesen. Ausser dem, was ihm die anthropologischen Studien, die umfangreiche Lektüre von Reiseberichten und dann das Studium der Hauptwerke der englischen und französischen Litteratur zugeführt hat, werden es nur einzelne Grundanschauungen gewesen sein, an denen ihn nur die prinzipielle Tragweite, nicht aber das historische Detail interessiert hat. Wenigstens ist das der Eindruck, den man aus der kostbaren Sammlung der „Losen Blätter“ empfängt. Kant hat sich für theologische Studien und Litteratur nach seiner Universitätszeit nicht besonders mehr interessiert und hat dann, als er den religionsphilosophischen Studien sich näherte, mit geringem Kapital sehr reichlich gewuchert. Die dogmatische Theologie hat er dann erst in den Arbeiten seiner Schüler, die seine Prinzipien auf die Dogmatik anwandten, wieder kennen gelernt. Von der historischen und exegetischen, von Schöckh und Michaelis, hatte er Jugend-

erinnerungen; von Semler scheint er mehr indirekte Kenntnis gehabt zu haben.¹⁾ Unter denjenigen, die sich dem Problem der Entstehung der Kantischen Religionsphilosophie zugewandt haben, hat daher Hollmann „Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants“ allererst vorausschicken zu müssen geglaubt.²⁾ Hier hebt er nach dem Vorgang von Benno Erdmann die besondere Natur des Königsberger Pietismus hervor, der in seinem Haupt, Franz Albert Schultz, dem Lehrer Kants und dem Freunde seiner Eltern, Wolffische Rationalität und Demonstration mit dem pietistischen Bekehrungs- und Heiligungsgedanken verband. Hollmann glaubt in seiner sehr sorgfältigen Arbeit damit eine Hauptwurzel von Kants Religionsphilosophie aufgedeckt zu haben. In der That mag das Prinzip der Versöhnung von Philosophie und Theologie, des Ausgleiches der beiden Fakultäten, von da aus in Kant dauernd wirksam geblieben sein und mag ihm von hier aus die Vereinigung rationaler Allgemeingiltigkeit der Religionsidee mit der praktischen Strenge des Wiedergeburt- und Heiligungsgedankens eine gewisse gefühlsmässige Selbstverständlichkeit behalten haben. Aber Kant entwuchs doch den theologischen Einflüssen völlig und behielt von seiner Jugend vor allem eine Abneigung gegen die pietistische Erregung der Sündenangst und gegen die pietistische Andachtsübung. Er tauchte doch völlig unter in der Welt der rein metaphysisch-spekulativen Probleme und dann in der englisch-französischen Wissenschaft der Empirie und des Psychologismus. Hier hat er sich völlig in die von der Theologie ganz unabhängige Fragestellung der modernen Religionsphilosophie eingestellt, und, als er von da aus zu den religionsphilosophischen Problemen zurückkehrte, stand er auf deren prinzipiell antisupranaturalistischem Standpunkt. Die Ausführung, die er dann auf diesem Standpunkt gab, ist freilich von den bezeichneten Jugendeindrücken mitgefärbt, vor allem in der persönlichen sittlichen Stimmung, aber alle ihre wesentlichen Grundbegriffe entstammen aus einer völlig anderen geistigen Welt. Wenn Kant wirklich, wie Hollmann meint, für die „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ einen Königsberger Katechismus benutzt hat, so würde ich darin nur ein Zeichen seiner völligen Entfremdung von aller Theologie sehen können, die es ihm wünschenswert machte, für sein Werk

¹⁾ Hollmann S. 35.

²⁾ Über diese Prolegomena hinaus sind bis jetzt die Forschungen Hollmanns nicht fortgeschritten.

gewissenhafter Weise noch ein offizielles Religionsbuch zum Zweck der Auseinandersetzung mit der Theologie zu konsultieren.

Eine ganz andere Erklärung giebt Arnoldt. Er unternimmt es, Kants Religionsphilosophie in die möglichste Nähe Lessings zu rücken und sie grossenteils als Zustimmung oder Gegensatz zu erklären. Die Beweise dafür beruhen allerdings nur darauf, dass Kant einen so glänzenden Autor und Zeitgenossen gelesen haben müsse, dass alle thatsächliche Übereinstimmung der beiderseitigen Begriffe Übernahme Lessingscher Ideen durch Kant und alle thatsächliche Verschiedenheit Korrektur derselben bedeute. Das Richtige dagegen hat schon Kuno Fischer gesagt.¹⁾ Die folgende Abhandlung wird zeigen, wie Kant durchaus auf der breiten Basis der Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie und Ethik der Aufklärung überhaupt steht, und wie die Berührungen mit Lessing sich aus der gemeinsamen geistigen Atmosphäre von selbst ergeben. Insbesondere die Aufstellungen über die Offenbarung, die Kant und Lessing gemeinsam sind, sind nur die berühmten und viel verhandelten Begriffe Lockes, mit denen er das deistische Schema der Vereinigung von Vernunft und Offenbarung im Christentum ausgebildet hatte. Es wird sich überdies zeigen, dass die Verwendung dieses Schemas von Kant überhaupt nur im exoterischen Sinne gemeint ist, indem er durch dasselbe den Theologen eine die Philosophie nicht störende, möglicher Weise berechnete, Provinz einräumt. Arnoldt hat einige Beziehungen auf Lessing und vor allem auf Reimarus allerdings wahrscheinlich gemacht. Allein es ist eine ganz falsche Vorstellung von der Sache, wenn man Kant in diesen Dingen von einem einzelnen Autor statt von der Gewalt der modernen antisupranaturalistischen Problemstellung überhaupt abhängig denkt.

Ganz allgemein hat Paulsen in seiner Abhandlung „Kant der Philosoph des Protestantismus“²⁾ die Kantische Philosophie überhaupt als „rechte Frucht“ des Protestantismus bezeichnet und damit natürlich auch besonders von der Religionsphilosophie dieses Urteil gefällt. Eine solche Zusammenordnung hat ihr volles Recht als Aussage über ein sachliches Zusammentreffen. Sofern sie dagegen genetisch gemeint ist, kann sie nur bedingt gelten. Schon

¹⁾ Kant II, 375 ff. Als blosse Vergleichung der Kantischen und Lessingschen Lehre ist die Abhandlung dagegen sehr brauchbar.

²⁾ Berlin 1899. Sonderabdruck aus Kantstudien IV, 1: Vgl. meine Anzeige Deutsche Littztg. 1900, Sp. 157 ff.

der Anti-Rationalismus der Kantischen Religionsphilosophie ist kaum ein Ergebnis des Protestantismus. Der lediglich im religiösen Widerwillen gegen die Spekulation begründete Anti-Rationalismus Luthers hat nicht auf Kant gewirkt und ist im Protestantismus selbst überhaupt rasch verloren gegangen. Das Christentum, das auf Kant gewirkt hat, ist, wie Hollmann gezeigt hat, stark rational, und von ihm hat er den Impuls auf eine Vereinigung des Rationalen und des Religiösen empfangen. Andererseits ist Kants Anti-Rationalismus völlig selbständig in den Ergebnissen seiner Arbeit an den religiös-metaphysischen Spekulationen begründet und wurzelt in seiner hierbei gewonnenen Einschränkung rationaler Erkenntnisse auf die wissenschaftlich bearbeitete Erfahrung. Die Stellung, die dadurch den religiösen Gedanken zu Teil wird, ist daher mehr antimetaphysisch als antirational; Kant hat sich alle Mühe gegeben, ihre Rationalität auf anderer als metaphysischer Basis dafür um so strenger zu behaupten. Die genauere Gestaltung dieser Rationalität selbst ist dann freilich vom protestantischen Individualismus und Gewissensbegriff, genauer vom Pietismus, erheblich bestimmt. Aber indem dieser Religionsbegriff der subjektiv-persönlichen Überzeugung von der Begründung des Sittengesetzes und seiner siegreichen Durchführung in Gott rein rational gehalten und allem Historischen gleichmässig gegenübergestellt wird, befindet sich Kant im Zusammenhang der modernen wissenschaftlichen Religionsphilosophie oder des Deismus und steht er schroff gegen Protestantismus und Katholizismus, die beide gleicherweise einer abgelaufenen Periode angehören und von denen er den Katholizismus ausdrücklich konsequenter findet als den Protestantismus.¹⁾ Sogar die ethisch religiöse Empfindung selbst ist vielleicht gleich stark wie durch den Pietismus durch Rousseau beeinflusst. Paulsen hat daher auch in seinem „Kant“ die Religiosität der Philosophen mit derjenigen Lessings, Spinozas und des Deismus in einer Weise zusammengestellt, die den vollsten Gegensatz gegen alle diejenigen enthält, welche den Erlösungsgedanken als ihr Zentrum betrachten und hier den Anschluss an das Christentum sehen. Kant empfindet in dem 18. Jahrhundert überhaupt ein neues Zeitalter der Religionsgeschichte, das Zeitalter der nicht-statutarischen, und das heisst der nicht-supranaturalistischen Religion, das einen Bruch mit allem bisherigen bedeutet und erst

¹⁾ Kant, Werke, Hartenstein, 1868. VII, 378.

in seinen Anfängen ist. Dieser Bruch aber ist vor allem in der Stellung zum Historischen begründet. Ein „symbolischer Anthropomorphismus“ als notwendige Form jedes religiösen Glaubens (S. 16) und die Aufgabe der Reinigung und Kontrolle dieses Symbolismus durch reine Vernunftideen, das ist etwas, was nicht dem Protestantismus, sondern rein der modernen Ideenwelt angehört.¹⁾

2.

Kants Ausgangspunkt für die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Geschichte.

Dieser Überblick über die wichtigsten Darstellungen und Auffassungen der Kantischen Religionsphilosophie zeigt, dass ihre Probleme sich deutlich in zwei Hauptgruppen gliedern, in die erkenntnistheoretisch-metaphysischen (das Wort „metaphysisch“ hierbei im Sinne Kants gebraucht als Bezeichnung für eine auf reiner, gesetzgebender, apriorischer Vernunft beruhende Erkenntnis) und in die religionsgeschichtlichen. Das zeigt auch Kants eigene Schriftstellerei, die in den wiederholten Hauptentwürfen nur das erste Problem ins Auge fasst, das zweite dagegen ausser in der „R. i. d. Gr. d. bl. V.“ nur in Gelegenheitschriften behandelt. Das liegt schliesslich im Wesen der Kantischen Theorie selbst, die überall die gewisse, aus der Vernunftgesetzgebung hervorgehende Erkenntnis sucht und alle bloss psychologische Anregung oder Durchkrenzung, alle historischen Beimengungen oder Durchsetzungen nur als Beiwerk betrachtet. Es ist nicht die Absicht dieser Abhandlung, die Probleme der ersten Gruppe weiter zu beleuchten und zu untersuchen. Über diese dürfte in einer uferlosen Litteratur allmählich alles Vernünftige gesagt sein. Insbesondere halte ich die Schrift von Schweitzer trotz mancher überscharfsinnigen Meinungen auf diesem Gebiet mindestens vorläufig für das letzte Wort. Dagegen bedarf, wie die vorangegangene Übersicht zeigt, die zweite Gruppe noch sehr dringend genauerer Untersuchung. Es kann zwar auch hier nichts wesentlich Neues gesagt werden und darf vor allem nicht vergessen werden, dass Kant diese Probleme absichtlich bei Seite geschoben und ihnen keine integrierende Bedeutung zuerkannt hat. Sie dürfen daher auch nicht tiefer in seinen Gedanken hineingeschoben

¹⁾ Was übrigens Paulsen selbst richtig hervorhebt S. 18 f. Ausserdem vgl. Paulsen I. Kant 1898, S. 364 f.

werden, als er selbst sie hat haben wollen. Allein einerseits ist die Auffassung von Kants wirklicher Stellung zu ihnen doch noch sehr schwankend, und andererseits pflegen in solchen nur durch Abschiebung erledigten Problemen die nicht aufgearbeiteten Reste zu liegen, von denen aus sich die kritische Fortbildung durch die Nachfahren zu erheben pflegt.

Um nun aber den Einsatzpunkt für diese Untersuchung festzulegen, muss ich noch einmal den Hauptcharakter hervorheben, der von allen Darstellern als der entscheidende Grundzug anerkannt ist. Die Kantische Lehre ist in allen Stücken erkenntnistheoretisch, das heisst: sie beruht auf der Voraussetzung, dass in den apriorischen Notwendigkeiten der Vernunft und in deren Konsequenzen die dem Menschen allein erkennbare normative Wahrheit gegeben ist; sie besteht in der Herausschälung der apriorisch-rationalen, den Wahrheitskern konstituierenden, Gedanken aus dem Wirrwarr des erfahrungsmässig stets getrüben und nie rein auf seine apriorische Bestimmtheit sich besinnenden gewöhnlichen Bewusstseins; sie ergibt schliesslich derart als Ziel aller Denkarbeit einen streng normativen, die für Menschen erreichbare Wahrheit enthaltenden, Gedankenzusammenhang, der als Wahrheitskern des gewöhnlichen Bewusstseins, als Massstab der thatsächlichen historischen Geistesbewegungen und als Zweck der völlig gereinigten, alles Zufällige von diesen Gesetzen aus beherrschenden und gliedernden, Vernunft erscheint.¹⁾ Die Bedeutung dieses Grundcharakters gerade für die Religionsphilosophie zeigt sich bei dem Vergleich mit der vorkantischen modernen Religionsphilosophie. Diese war entweder rational-metaphysisch, indem sie einen metaphysisch konstruierten Sachverhalt als Wesenskern und Norm der subjektiven Religion konstruierte und von diesem aus die verschiedenen historischen Offenbarungsansprüche zu würdigen unternahm, oder sie war empirisch psychologisch, indem sie mit Locke in den ethisch-eudämonistischen Urteilen das religiöse Ingredienz herauszuheben suchte oder mit Shaftesbury in Gefühl und Enthusiasmus

¹⁾ Vgl. an M. Herz 1773: „Da ich einmal in meiner Absicht, eine so ange von der Hälfte der philosophischen Welt umsonst bearbeitete Wissenschaft umzuschaffen, so weit gekommen bin, dass ich mich in dem Besitz eines Lehrbegriffes sehe, der das bisherige Rätsel völlig aufschliesst und das Verfahren der sich selbst isolierenden Vernunft unsichere und in der Anwendung leichte Regeln bringt ...“ Er will diesen „seinen dornigten und harten Boden eben und zur allgemeinen Bearbeitung frei machen“. Briefw. I, 137.

oder mit Rousseau in der Stimme der Natur die religiöse Erkenntnis suchte und dabei den einfachen praktischen Gehalt in allen Religionen trotz verschiedener, meist nur korumpierender Ausgestaltungen identisch fanden. Der Gegensatz Kants gegen den erstgenannten Zweig der Religionsphilosophie liegt auf der Hand. Es ist der Gegensatz der transscendental-kritischen gegen die metaphysisch-spekulative Methode, wobei nur nicht zu vergessen ist, dass Kant mit den Metaphysikern das Interesse an einer unbedingt festen, begrifflich völlig gesicherten, normativen Erkenntnis gemein hatte.¹⁾ Weniger scharf beachtet ist sein Gegensatz gegen den letztgenannten Zweig. Er hat mit diesem gemein, dass er die Religion nicht als dogmatisches Reflexionsprodukt, sondern als gegebenes seelisches Phänomen nimmt. Aber er unterscheidet sich von dem empirischen Psychologismus dadurch, dass er sich nicht an die psychische Erscheinung als solche hält, die ihm direkt und von sich aus keinen Zutritt zur Wahrheit gewährt, sondern Erscheinung des Seelenzusammenhangs ist. Er schält vielmehr auch hier erst kritisch-erkenntnistheoretisch-transscendental den hier zu Grunde liegenden apriorischen Wahrheitskern heraus. Er unterscheidet Psychologie und Erkenntnistheorie der Religion, und nur auf der kritischen Erkenntnistheorie des Transscendentalismus baut er den Wesens- und Normbegriff der Religion auf, den der Psychologismus von sich aus konsequenter Weise gar nicht suchen konnte und den die metaphysische Religionsphilosophie konsequenter, aber irrtümlicher Weise suchte.²⁾

¹⁾ Vgl. Briefw. II, 512 vom 24. XI. 1794: „Mein Thema ist eigentlich Metaphysik in der weitesten Bedeutung und befasst als solche Theologie, Moral (mit ihr also Religion), ingleichen Naturrecht (und mit ihm Staats- und Völkerrecht), obzwar nur nach dem, was bloss die Vernunft von ihnen zu sagen hat,“ und die Äusserung an Herz 11. V. 1781 über die Kritik, sie „enthalte die Metaphysik von der Metaphysik“, Briefw. I, 252.

²⁾ Lehrreich ist hierfür Kants Verhältnis zu Jacobi. Er hatte sich durch die Berliner in scharfen Gegensatz gegen ihn treiben lassen (Briefw. I, 419, 432), hat aber doch die Verbindung mit ihm — wohl im Gefühl einer gewissen Gemeinsamkeit — nicht abgebrochen sehen wollen (I, 505). Kant hat dann seinen Unterschied gegen Jacobis Theismus oder Religionsphilosophie überlegt und selbst in dem oben angegebenen Sinne fixiert. Er schreibt an Jacobi 30. VIII. 1789: „Etwas, was über die Spekulation hinzukommt, aber doch nur in ihr, der Vernunft, selbst liegt und was wir zwar (mit dem Namen der Freiheit, einem übersinnlichen Vermögen der Kausalität in uns) zu benennen, aber nicht zu begreifen wissen, ist das notwendige Ergänzungsstück derselben. Ob nun Vernunft, um zu diesem

Es ist sehr nötig, dieses erkenntnistheoretische Moment in Kants Religionsphilosophie zu betonen. Denn Auffassung und Beurteilung hängt zum guten Teil davon ab. Freilich ist sie aber auch nicht lediglich aus diesem Gesichtspunkt zu verstehen. Wie seine ganze Erkenntnistheorie durchgängig von dem psychologischen Befund der Bewusstseinsanalyse und damit von dem Stand der damaligen Psychologie abhängig ist, so ist auch seine Erkenntnistheorie der Religion von der damals vorwiegend geübten Religionspsychologie abhängig. Diese hatte an der Religion überall bereits den wesentlich praktischen Charakter erkannt, und, da sie das Praktische nur als Moralisches zu fassen wusste, so hatte sie die Religion als Moral mit metaphysischen Korrelaten angesehen. Das

Begriff des Theismus zu gelangen, uns durch etwas, was allein Geschichte lehrt, oder nur durch eine uns unerfassliche, übernatürliche innere Einwirkung habe erweckt werden können, ist eine Frage, welche bloss eine Nebensache, nämlich das Entstehen und Aufkommen dieser Idee, betrifft“ II, 73 f. Jacobi schreibt in seiner Antwort diese Stelle aus und bemerkt zu ihr: „Und es entspringen diese Erkenntnisse nach meiner Meinung aus der unmittelbaren Anschauung, welche das vernünftige Wesen von sich selbst, von seinem Zusammenhang mit dem Urwesen und einer abhängigen Welt hat. Bei der Frage, ob diese Erkenntnisse wirkliche oder nur eingebildete Erkenntnisse sind, ob ihnen Wahrheit oder Unwissenheit und Täuschung entspreche, wird die Verschiedenheit zwischen Ihrer Theorie und meiner Überzeugung auffallend.“ II, 102. Jacobi bezeichnet auch den gemeinsamen Boden, innerhalb dessen sich diese Differenz bewegt: „Da ich meinen Theismus überall nur aus dem allgegenwärtigen Faktor menschlicher Intelligenz, aus dem Dasein von Vernunft und Freiheit hergeleitet habe, so konnte ich die Möglichkeit einer Beziehung (sc. eines Angriffs Kants) auf meine Theorie nicht einsehen.“ I, 101. Die gegen Jacobi gerichtete Abhandlung „Was heisst sich im Denken orientieren“ 1786, die die Berliner Kant abgedrungen hatten und auf die sich die oben zitierten Briefe beziehen, hatte auch ihrerseits diesen Unterschied auseinandergesetzt. Das Prinzip gültiger Erkenntnis liegt nur in der reinen kritischen Vernunft. Das gilt gegenüber Mendelsohns common sense. Es gilt noch mehr gegen Jacobis genienmässigen Glauben. In ihm liegt kein Prinzip der Gültigkeit. „Der Vernunftglaube (sc. die kritische Lehre) muss vorhergehen und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlass zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht, oder sich uns darstellt, wohl befugt sind, für eine Gottheit zu halten, und nach Befinden jenen Glauben bestätigen.“ IV, 349. Wie in den Erleuchtungen als solchen kein Prinzip der Gültigkeit liegt, so wird die Nötigung bald sich einstellen, ein solches zu ergänzen. Man wird entweder genötigt sein, auf das Eingebungsprinzip] das] Prinzip supranaturalen Offenbarungen aufzupfropfen oder, wenn man von ihm sich befreit,

ist bei so grundverschiedenen Denkern wie Locke, Leibniz und Pascal der Fall und ist besonders charakteristisch in der Kant zunächst vorliegenden Religionslehre der deutschen Aufklärung ausgeprägt. So hat Kant den Religionsbegriff überkommen, und, indem er ihn aus dem bloss Psychologischen ins Erkenntnistheoretische erhob, hat er ihm die Erkenntnistheorie der Moral als Rückgrat gegeben. Einmal aber so zum Rückgrat des Religionsbegriffes geworden, hat die Moral über ihn eine ganz einseitige Herrschaft erlangt, die über die persönliche Empfindung Kants von der Religion doch wohl nicht unerheblich hinausging. Der Wiedergeburt- und Erlösungsgedanke, die Idee einer göttlichen

die Spekulationen einer dogmatischen Metaphysik zu Norm und Kern machen müssen IV, 351. Ganz den gleichen Standpunkt nimmt die nicht ausdrücklich, aber thatsächlich gegen Jacobi gerichtete Abhandlung „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ 1796 ein. Die Religionsphilosophie der Geniemänner fordert nur „einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres“ (VI, 466); sie hält sich an das „Empirische, welches eben darum zur allgemeinen Gesetzgebung untauglich ist“ und „entmannt und lähmt durch dieses untergeschobene Empirische“ die auf apriori geltenden Prinzipien beruhende praktische Vernunft 477. Um dann aber „glaubhaft zu machen, dass dieses Gefühl nicht bloss subjektiv in mir sei, sondern einem jeden angesonnen werden könne,“ macht sie aus dem Gefühl „eine Anschauung, Auffassung des Gegenstandes selbst“; „es lebe also die Philosophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache selbst führt! Weg mit der Vernunftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umschweif allgemeiner Merkmale versucht, und die, ehe sie noch einen Stoff hat, den sie unmittelbar ergreifen kann, vorher bestimmte Formen verlangt, denen sie jenen Stoff unterlegen könne!“ S. 471. Dem gegenüber fixiert Kant seinen Standpunkt scharf: „Die innere Erfahrung und das Gefühl (welches an sich empirisch und hiermit zufällig ist), wird allein durch die Stimme der Vernunft (dictamen rationis), die zu Jedermann deutlich spricht und einer wissenschaftlichen Erkenntnis fähig ist, aufgeregt, nicht aber etwa durchs Gefühl eine . . . Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich ist, weil jene sonst nie allgemeingiltig sein könnte“ S. 478. Zum Schluss aber betont Kant, dass diese Differenzen bei der Gemeinsamkeit des Bodens doch unbedeutend seien „ein Lärm um Nichts, eine Veruneinigung aus Missverständnis, bei der es keiner Aussöhnung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf.“ S. 481. Freilich ist mit der Hervorhebung dieser Begriffe nicht der ganze Gegensatz erschöpft. Die Genie-Religion will in ihrer Anschauung Gott haben und von ihm ergriffen sein, während sie der Kantische Lehre vorwirft, dass nach ihr die Vernunft Gott erst mache und ihn bloss Prinzip und Idee sein lasse. S. 477. Von diesem Gegensatz wird später noch die Rede sein. Vgl. VII, 444 (Anthropologie), wo Jacobi nicht genannt, aber sichtlich neben Pascal, der Bourignon und Alb. v. Haller gemeint ist.

Gnade und Weisheit, die die Totalität der guten Gesinnung für die guten Werke nimmt, und einer Vorsehung und Weltleitung, welche das Gute gegen das Böse stärken, das sind doch nicht mehr moralische, sondern spezifisch religiöse Gedanken. Auch die anbetende Bewunderung vor der Majestät des Übersinnlichen geht über das moralistische Schema weit hinaus. Aber diese Gedanken sind unter dem Zwang der an die Moral angelehnten Erkenntnistheorie zu keiner rechten Entfaltung gekommen. Doch soll das in diesem Zusammenhang nicht besonders betont werden; hier hat ja bereits die romantische Religionsanalyse mit vollem Recht korrigiert. Hier soll nur die Bedeutung des erkenntnistheoretischen Gedankens als solchen hervorgehoben sein, weil an seiner Einführung die Besonderheit des Verhältnisses von Religion und Geschichte hängt, wie es für Kant sich ergeben habe.

Noch ein weiterer Umstand ist bei dieser Betonung des erkenntnistheoretischen Momentes von vornherein zu beachten. Kants ganze kritische Erkenntnistheorie ist eine Behauptung und Neugestaltung des Rationalismus gegenüber dem Empirismus. Allein es ist ein völlig formaler Rationalismus, der nur in den apriorischen Bewusstseinsformen und Beurteilungsweisen die Notwendigkeit der Vernunft hervorhebt, aber diese Formen überall auf den tatsächlichen Stoff des äusseren und inneren Sinnes erst anwenden lässt. Das ist verhältnismässig einfach und rein durchgeführt für die Naturwissenschaften und für die teleologische Urteilskraft. Nicht völlig rein aber ist dieses Prinzip durchgeführt für die Ethik und die Religionslehre. An sich müssten darnach die Grundbegriffe der Moral und der Religion Kriterien sein, die den moralischen oder religiösen Charakter eines Geschehens festzustellen ermöglichen und die in dem rationalen Seelengeschehen immer mehr als ordnende Prinzipien geltend zu machen sind. Statt dessen aber schlägt die kritische oder formal-rationalistische Handhabung des Prinzips sehr häufig um in eine materiale oder inhaltlich-rationalistische. Aus dem formalen Moralprinzip wird ein freilich sehr mageres inhaltliches Moralgesetz und aus dem formalen Religionsprinzip wird ein nicht minder magerer Inbegriff rationaler Glaubensartikel gewonnen. Das aber ist von grosser Wichtigkeit für unser Problem. Je mehr das erstere der Fall ist, um so unbefangener wird die Religionslehre auf die wirkliche historische Religion eingehen; je mehr das zweite, um so mehr wird Kant die rationalistische Sprödigkeit der Vernunft gegen die

Geschichte teilen. Immerhin aber macht sich dieser Unterschied mehr nebenbei geltend. Das Wichtigste ist für Kant die Frage nach der Geltung überhaupt, und diese für ihn nur erkenntnistheoretisch zu beantwortende Frage verschlingt alle feineren Unterfragen.

Kants Denken steht also durchaus in der Richtung auf das Normative. Er hat das mit dem ganzen aufstrebenden modernen Denken gemein, das die Geltung der Autoritäten und Vorurteile nicht dazu erschüttert hat, um sich mit geistreicher Skepsis und nachbildender Objektivität in die Mannigfaltigkeit des Wirklichen und des Gewesenen zu stürzen, sondern das die durch die anderthalb Jahrtausende christlicher Erziehung erworbene Richtung auf absolute, höchste und normative Wahrheit nur mit anderen Mitteln zum Ziele zu führen suchte. Hierin vor allem liegt das begründet, was man den unhistorischen Charakter der Aufklärung genannt hat. Die Aufklärung sucht auf dem kürzesten Wege die von der Autorität unabhängige, allgemeingiltige Wahrheit eines endlich mündig gewordenen Zeitalters. Sie ist wohl mit Historie beschäftigt, aber sie fasst die Historie überall als Nachweis der menschlichen Entstehungsweise aller bisherigen historischen Autoritäten in Kirche, Staat und Gesellschaft, die zu solchen Autoritäten ja nur durch den Glauben an einen irgendwie göttlich-übermenschlichen Ursprung geworden waren und die durch Abstreifung des göttlichen Ursprungs auch der göttlichen Autorität entkleidet wurden. Und sie achtet andererseits überall auf die ihrem Ideal entgegenkommenden Ansätze, in denen sie das notwendige Hinstreben zu den natürlichen normativen Wahrheiten erkannt. Wenn sie hierbei die Störungen dieser Wahrheiten durch subjektiv-pragmatisch erklärte Abweichungen und Verschlechterungen zu erklären versucht, so war ihr ja auch das durch die jahrtausendlange Herrschaft des Erbsündenbegriffes nahe genug gelegt, der ebenfalls die Abweichungen vom Normativen nur als Korruption zu erklären wusste. Daraus und nicht in erster Linie aus der naturwissenschaftlichen Gewöhnung des Denkens folgt die eigentümliche Behandlung der Historie in der Aufklärung. Nur indem ihr normatives, auf die neuen Grundbegriffe der Welterkenntnis gerichtetes Denken sich dabei vor allem den naturwissenschaftlich-technischen Errungenschaften zuwandte und zur Aufhellung der Zusammenhänge der naturwissenschaftlichen Methoden sich bediente, drang dann die alles Einmalige und Individuelle austilgende,

atomistische, der Naturwissenschaft analoge Behandlung auch methodisch in die Historie ein, wobei nur nicht zu vergessen ist, dass gegen das Individuelle und Einmalige auch die christlich-normative Geistesrichtung mehr als gleichgiltig war. Daneben hat es aber an Erwägungen des zufälligen Individuellen, auch an der Verwertung des Entwicklungsbegriffes nicht gefehlt. Die Aufklärung hat das historische Problem sehr wohl gekannt, hat aber in ihrem normativen Geiste ein ganz anderes Interesse an die Historie herangebracht, als das dann eine in der Allgemeingeltung des Rationalen ausgehungerte Zeit mit ihrem Bedürfnis nach Leben und konkreter Realität später gethan hat. Es liegt ja auch auf der Hand, dass sich das 19. Jahrhundert mit seinem historischen Sinne zwar das Leben grossartig vertieft und ausgeweitet, aber doch die geistige Gesamtlage nur erschwert hat. Für es liegt das Problem des Normativen infolgedessen in einer viel schwierigeren Höhenlage, als das für die Aufklärung der Fall war; und alle modernen Versuche zur Begründung des Normativen zeigen dementsprechend auch entweder die Notwendigkeit, die Historie wieder im Sinne der Aufklärung zu depotenzieren, oder für den neuen Problemansatz auch eine, von den Begriffen der Aufklärungsphilosophie sehr verschiedene methodisch-spekulative Voraussetzungen zu suchen.¹⁾

¹⁾ Die Genesis des modernen historischen Sinnes ist noch sehr wenig erforscht. Jedenfalls entwickelt er sich selbständig als Kritik und Rekonstruktion neben dem naturwissenschaftlichen und wird von diesem nur gefärbt, aber nicht im Wesen bestimmt. Die Kritik und Politik der Renaissance, Kirchengeschichte, Philologie, Rechtsgeschichte sind seine Quellen. Anthropologie und Ethnologie erweitern ihn mächtig. Menschheitsgeschichte und Entwicklung, Fortschritt und Hemmung, der Begriff der Kultur und eine bei den einzelnen Denkern sehr verschiedene Wertung der Kulturelemente, ob Staat oder Kunst oder Technik und Naturwissenschaft die wichtigsten sind und zur Gliederung des Ganzen dienen können, zugleich die Frage der Urkundenkritik und die erkenntnistheoretischen Bedingungen der Rekonstruktion: all das beschäftigt die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das 19. Jahrh. hat freilich dem eine ausserordentliche Ausbreitung der Urkunden und Verfeinerung der Kritik, sowie die Vertiefung der Sozialpsychologie hinzugefügt. Aber etwas prinzipiell Neues ist in seiner Historie nicht zu entdecken, es sei denn der Verzicht auf alle Beurteilungsmassstäbe, was aber kaum in jeder Hinsicht ein Vorzug ist. Der Entwicklungsbegriff jedenfalls macht den Unterschied nicht aus. Denn dieser ist heute kaum klarer als damals. Vgl. Goldstein, Die empiristische Geschichtsauffassung Humes, Leipzig 1903; Fleint, Philosophy of history in France 1893; Harsbach, Untersuchungen über Adam Smith 1891; Gürlitz, Historische Forschungsmethode Mascovs 1901; Bock, Wegelin als

So ist auch Kant durchaus dem Problem des Normativen zugewandt, und seine charakteristische Stellung ist, dass er es in einer von der übrigen Philosophie grundverschiedenen Weise zu lösen versuchte, indem er entgegen der spekulativen Metaphysik sich auf die Erfahrung und das Gegebene und entgegen dem empirischen Psychologismus auf das streng rationale, apriorische Erkenntnis gebende Element des Bewusstseins zurückzog. Damit wurde aber dann freilich das Verhältnis von Psychologie und Erkenntnistheorie, von kosmisch-psychischer Erscheinung, die als Ganzes wie im Einzelnen für die menschliche Erkenntnis lediglich Tatsache und Zufall ist, zu dem Apriorisch-Notwendigen, das mit dem Gedanken des Normativen immer auch den eines, wenn auch unbekannten, intelligibeln oder übersinnlichen, vernunft-notwendigen Grundes der Dinge mit sich bringt, für die Kantische Lehre zu einem überaus schwierigen Problem. Das Problem ist immer schwieriger geworden, seit Psychologie und Historie eine zu Kants Zeiten ungeahnte Ausbreitung und Verfeinerung erfahren haben, und seit man, dem unmittelbaren Zwang seiner an der rationellen Metaphysik orientierten Fragestellung entnommen, es nicht mehr so selbstverständlich findet, die normativen Erkenntnisse lediglich auf die apriorisch-rationalen Bewusstseins-elemente zu gründen. Dieser Sachverhalt charakterisiert nun aber vor allem auch seine Religionsphilosophie. Sie geht in der Richtung einer die erfahrungsmässige Thatsächlichkeit des religiösen Bewusstseins analysierenden Untersuchung und lässt dabei die Begründung der Religion auf den Offenbarungsglauben, der selbst ein psychologisches Phänomen und Problem ist, weit hinter sich, verschmäht aber auch einen raschen Übergang von dem seelischen Phänomen der Religion zu einer darin angeblich sich äussernden spekulativ-rationalen Gotteserkenntnis. Damit hält er die Grundrichtung der modernen Religionsforschung ein, die mehr oder minder klar bewusst diesen methodischen Ansatz des Problems vorgenommen und damit überhaupt erst die Basis für eine wissenschaftliche Religionsforschung gelegt hatte.¹⁾ Aber seine Analyse

Geschichtstheoretiker 1902. Von alter Litteratur ist sehr lehrreich A: L. Schläger, Weltgeschichte 1785 (Dritte Auflage der „Vorstellung der Universalhistorie“, wo die Litteratur sehr reichlich verzeichnet ist.

¹⁾ Vgl. meine Untersuchung: Theologie und Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts. Preuss. Jahrb. 1903 und meine Artikel „Deismus“ und „Moralisten, Englische“ in der Real-Encyclop. f. Prot. Theol. u. Kirche².

ist nun darum nicht psychologistisch und deshalb unfähig, normative Erkenntnisse zu begründen, sondern sie ist erkenntnistheoretisch, d. h. sie sucht gültige Wahrheit und zeigt daher im rationalen Apriori-Gehalt der Religion auch die gültige Wahrheit der Religion. Was das bedeutet, kann man vor allem an einem Vergleich mit Herder sehen.¹⁾ Hat der letztere eine reichere und lebendigere Anschauung von der Religion, so müht er doch von seinem reinen Psychologismus aus sich vergeblich um einen fixierbaren Wahrheitsgehalt der Religion und kann ihn auch durch die Heranziehung einer poetisierten Metaphysik, durch den „Synkretismus des Spinozismus und dem Deismus in seinem Gott“, wie Kant sagt (Briefw. II, 74), sich nicht verschaffen, weil gegen eine allzuenge Vereinerleung der wirklichen Religion mit dieser Metaphysik sich doch wieder seine psychologische Einsicht sträubt. Die Überfülle psychologischer und in eine kosmologische Metaphysik verwebter Feinheiten und der Mangel an einem als gültig und notwendig begründeten Menschheitsziel ist ja auch das, was Kants berühmte Recension an Herders Ideen tadelt. In umgekehrter Richtung lehrt uns das Gleiche ein Blick auf Schleiermachers Religionsphilosophie.²⁾ Was Schleiermacher von allen Vorgängern unterscheidet, ist, dass er nicht bei schwankender Psychologie und Beschreibung der Religion stehen bleibt, sondern das erkenntnistheoretische Apriori der Religion sucht, das ihm dann erst durch die Beziehung auf die wechselnden Zustände von Lust und Unlust und durch die Entwicklung des Weltbewusstseins seinen konkreten psychologischen Gehalt erlangt. Wenn er das auch auf andere Weise thut als Kant, das Prinzip selbst hat er von Kant. Die Einführung dieses Prinzips aber macht den Fortschritt des Studiums der Religion durch Kant aus.

Ist dem nun aber so, so ergibt sich erst von hier aus der richtige Ansatz für das unsere Untersuchung beschäftigende Problem. Die Seele der Kantischen Lehre ist die Richtung auf das Normative. Dieses Normative aber findet nur die Erkenntnistheorie als Herausstellung der gültigen Erkenntnis hervorbringenden, reinen, d. h. apriorischen, von jeder bloss psychologischen Beimengung befreiten Vernunftgesetze. Damit ist die Stellung zum Psychologischen-Historischen von selbst gegeben. Es ist das rein Thatsächliche und — von menschlicher Erkenntnis aus betrachtet —

¹⁾ Vgl. Rud. Wieland, „Herders Theorie von Religion und religiösen Vorstellungen“. Berlin 1903.

²⁾ Vgl. Eug. Huber, „Schleiermachers Religionsbegriff“. Leipzig 1901.

Zufällige, in dem der Empfindungsstoff der sog. äusseren Erfahrung und die Einzelthatsächlichkeit der sog. inneren Erfahrung gegeben ist. Und nicht bloss den Stoff der Erkenntnis giebt es, sondern es bewirkt im Zusammenhang seiner kausal bedingten Bewegungen auch allerhand Anregungen und Beförderungen oder Hindernisse und Trübungen, wie Kant in seiner Geschichtsphilosophie und seiner, eben diese Beziehung schildernden Anthropologie vielfach ausgeführt hat. Also es ist keineswegs ignoriert und keineswegs unwichtig, aber aus ihm kommt keine Giltigkeit der Erkenntnis. Diese stammt nur aus der reinen Vernunft, aus dem von aller Vermischung mit dem bloss Thatsächlichen befreiten Apriori der Notwendigkeit. Daher stammt die Sprödigkeit gegen alles Psychologische und Historische. Sie stammt nicht aus dem „unhistorischen Sinne der Aufklärung“, die in ihrer Erzähllitteratur und Poesie psychologische Freiheit genug entwickelt und deren Ethik von psychologischen Reflexionen und Beobachtungen ganz und gar durchzogen war, die von hier aus das Gewebe der historischen Vorgänge gelegentlich sehr fein zu analysieren wusste. Ja, wenn man Hobbes und Locke, Voltaire, Hume und Rousseau kennt, so zeigt sich bei Kant sogar ein fortgeschrittenes, an Tiefe, Weite und Feinheit über diese Begründer der modernen Geschichtsphilosophie hinausgehendes Interesse und Verständnis, eine völlige Anticipation des modernen historischen Gedankens zugleich mit der Einsicht, dass eine bloss empirische Geschichtsforschung zu zunehmenden Relativismus führen müsse, dem nur eine fest gegründete, rational-geschichtsphilosophische Theorie über Ziel und Entwicklungsgang der Geschichte seine trostlosen Wirkungen nehmen kann.¹⁾ Kant will gerade gegen diese Fluten den Damm des Normativen aufrichten, und wie schwer das auf andere Weise möglich ist, zeigt die Verwüstung des Normativen, die diese Fluten seither bei ihrem ungeahnten Wachstum ange richtet haben. Sie stammt auch nicht aus dem „Individualismus“ der Aufklärung. Denn die Zugrundelegung des individuellen Bewusstseins, soweit es Allgemeingiltigkeit enthält, ist die notwendige Voraussetzung einer solchen Giltigkeit erstrebenden Methode. Das individuelle Bewusstsein ist mit seinen apriorischen Elementen der einzige direkt erreichbare Repräsentant des Bewusstseins überhaupt, und dem Über-Individuellen des Giltigkeitsbegriffes ist

¹⁾ Vgl.: „Idee zur allgem. Gesch.“ IV, 151 u. 156.

ja Rechnung getragen durch Ausmerzung alles Zufällig-Psychologischen und Zufällig-Thatsächlichen. Im übrigen setzt Kants Geschichtsphilosophie ja gerade bewusst die Gattung und nicht das Individuum als ihr Objekt voraus.¹⁾ Die Sprödigkeit gegen das Psychologische und Historische stammt also aus dem innersten Kern der Methode selbst, eben der Methode die durch Einschränkung von Raum, Zeit und Kategorien auf bewusstseinsimmanente Giltigkeit die dogmatische Metaphysik zerstört und damit den Unterschied von Wissen und Glauben begründet hat. Aber Sprödigkeit heisst nicht Ausschluss und Ignorierung. In seiner prinzipiellen Reform der ganzen Philosophie, in seiner Riesenarbeit auf dem weiten Felde der Metaphysik, d. h. an der Herausstellung der giltigen Erkenntnisse aller Gebiete, hat er nur keine Zeit und kein Interesse für dieses Beiwerk. Die Anthropologie, die dieser Aufgabe dienen sollte, kommt zuletzt und ist nicht erschöpfend.²⁾ Es fallen vor allem in geschichtsphilosophischen Aufsätzen nur einzelne Bemerkungen ab. Hier aber zeigt sich Kant auch weit entfernt davon, diese psychologischen Beimengungen nur als Trübungen, die historische Mannigfaltigkeit nur als Korruption des Rational-Einheitlichen aufzufassen, was ja bei seiner rein formalen, bloss den Notwendigkeitscharakter betonenden Fassung des Apriori auch garnicht möglich wäre. Vielmehr sieht er teils diese Thatsächlichkeiten als zur Ordnung und Beherrschung durch die reine Vernunft bestimmt an, teils in einer Weise, die Hegels List der Vernunft antecipiert, als die Mittel zur Entbindung und Befreiung der reinen Vernunft aus ihrer bloss instinktiven Verborgenheit im psychologischem Getriebe. Ja, sein Interesse gehört geradezu dem Problem der Bestimmung des Menschen und damit der Weltgeschichte.³⁾ Aber er hat bei seiner schroffen

¹⁾ Ebd. IV, 146 u. 149.

²⁾ Vgl. Briefw. II, 414 an Stäudlin 4. V, 1793: „Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung der Felder der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1. Was kann ich wissen (Metaphysik), 2. Was soll ich thun (Moral), 3. Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen soll: Was ist der Mensch? (Anthropologie, über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe).“

³⁾ Vgl. von Beck 27. X. 1791: „Und was kann dazu (nämlich das Gemüt durch Beschäftigung mit den nicht-mathematischen Anlagen teils zu erquickern, teils ihm abwechselnde Nahrung zu geben), und zwar auf die ganze Zeit des Lebens, tauglicher sein, als die Unterhaltung mit dem,

Richtung auf das Normative diesen Gedanken keine prinzipielle Ausführung mehr zu Teil lassen können. Ist die transscendentale Notwendigkeit eines Begriffes, einer Idee, eines Postulates, einer Beurteilungsweise bewiesen, so ist ja die Hauptsache erledigt; und die psychologischen Beimischungen von Interessen und Associationen, von Trieben und Bedürfnissen, von Irrtümern und Unklarheiten können nunmehr als unschädlich sich selbst überlassen werden oder in den so abgesteckten und auf ihre Prinzipien begründeten Fachwissenschaften erledigt werden. So hat Kant ja auch in seiner Logik und seiner Ethik das rein Psychologische behandelt. Die reinen Begriffe der Naturwissenschaften werden das bloss Gegebene von selbst finden und werden auch von selbst alles Spiel zufälliger und unsicherer Verknüpfungen aufheben. Die reinen Begriffe der Dialektik werden in der Spekulation von selbst die Phantasie vertreiben. Die reinen Begriffe der Ethik werden die durch Triebe und Interessen verfälschten Regeln des Handelns von selbst aufklären. Die reine Religion wird sich ihre kritische Stellung zur positiven von selbst geben. Aber ebenso werden alle im Psychologischen liegenden Mittel der Beförderung, Veranschaulichung, Technik und Erziehung von selbst sich geltend machen. All das mögen seine Nachfolger besorgen, die sich dabei nur hüten mögen, dass sie „die grosse Sache der Kritik“ nicht an die relativistische Psychologie verraten.¹⁾

was die ganze Bestimmung des Menschen betrifft; wenn man vornehmlich Hoffnung hat, dass sie systematisch durchgedacht und von Zeit zu Zeit immer einiger barer Gewinn darin gemacht werden kann. Überdem vereinigen sich damit zuletzt Gelehrte- sowohl als Weltgeschichte.“ Briefw. II, 277 f.

¹⁾ Wie wenig Kant sein System für fertig hielt, sieht man aus der Bemerkung an den leidenden Garve 21. IX. 1798: „Ich weiss aber nicht, ob . . . das Los, das mir gefallen ist, von Ihnen nicht noch schmerzhafter empfunden werden möchte, wenn Sie sich darin in Gedanken versetzten; nämlich für Geistesarbeiten bei sonst ziemlichen körperlichen Wohlsein wie gelähmt zu sein: den völligen Abschluss meiner Rechnung in Sachen, welche das Ganze der Philosophie (sowohl Zweck als Mittel anliegend) betreffen, vor sich liegen und es noch immer nicht vollendet zu sehen; obwohl ich mir der Thunlichkeit dieser Aufgabe bewusst bin: ein tantalischer Schmerz, der indes doch nicht hoffnungslos ist.“ Die Aufgabe, die ihn zunächst beschäftigt, ist „Der Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“. Briefw. II, 254 Man sieht, es ist der Übergang von den reinen Vernunftprinzipien zur konkreten Wissenschaft mit ihren Bestandteilen des bloss Thatsächlichen. Ein Gleiches

Es ist hierbei das Historische immer mit dem Psychologischen aufs engste zusammengefasst worden. Das ist in der That der

musste er aber auch irgendwie für die historischen Wissenschaften in Aussicht nehmen. Hier vollzieht den Übergang auch in der That die „Anthropologie“, die ja nichts anderes als vergleichende historisierende Psychologie ist. Dabei steht freilich für Kant von vornherein fest, dass diese Anthropologie und Psychologie nie im gleichen Sinne Anwendung der apriorischen Grundsätze, der Metaphysik der Sitten, werden kann, wie die angewandte Naturwissenschaft eine solche der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft ist, ja dass sie bei aller Begründung auf das Kausalitätsprinzip nie strenge Wissenschaft wie die Naturwissenschaft werden kann. „Auf die Erscheinungen des inneren Sinnes lässt sich Mathematik nicht anwenden, auch als Experimentallehre kann die Psychologie der Chemie wegen der viel ungünstigeren Bedingungen der Beobachtung niemals nahe kommen; sie kann darum nicht naturwissenschaftliche, sondern nur historische Disziplin werden, nicht Seelenwissenschaft, sondern nur Beschreibung der Seele.“ Vgl. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, Freiburg 1891 S. 14. So beschränkt sich die „Anthropologie“ darauf, „pragmatisch“ zu sein, d. h. den Menschen zum Zweck der praktischen Menschenkenntnis zu studieren. Sie giebt auf Grund des beobachteten Materials und der erforschten Zusammenhänge Typen, die der praktischen Menschenbehandlung und vor allem der Förderung des rationalen Endzweckes der Gattung dienen. „Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt würde die moralische Anthropologie sein, welche aber nur die subjektiven, hindernde sowohl als begünstigende, Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schule und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt oder mit ihr vermischet werden muss.“ Vgl. Hegler S. 15 f. Dieses Verhältnis beider ist allerdings nur möglich bei einer vorausgesetzten gemeinsamen Wurzel der rationalen Ideen und des psychologischen Triebmechanismus, die daher von der Anthropologie auch wiederholt aufs stärkste betont wird. W. W. VII, 574, 596, 626, 647, 655 u. s. w. Es kommt Kant dabei nur immer wieder darauf an, dass die „Anthroponomie“ nie in „Anthropologie“ aufgelöst werde. Hegler S. 16. Dass aber trotzdem doch diese pragmatische Anthropologie ihre letzten Wurzeln in einer Lehre von der Entwicklung der Vernunft in dem Seelengetriebe der Geschichte hat und also der Übergang von der Metaphysik der Idee des Guten zur historischen Entfaltung dieser Idee gemacht wird, wird am Schlusse genauer zu zeigen sein. Nur ist dieser Übergang viel weniger methodisch ausgeführt als der von den apriorischen Begriffen zu den empirischen Naturwissenschaften. Der Grund ist, wie die oben angeführte Stelle zeigt, nicht ein geringeres Interesse für die Geschichte, sondern der Mangel einer wissenschaftlichen Methode für sie. Kant hat eine solche nicht zu finden vermocht.

Schlüssel für das Verständnis der Rolle, die das Historische in Kants Lehre spielt. Es ist ein Teil des phänomenalen Erfahrungszusammenhangs. Sein Inhalt sind zum allergrössten Teil die Thatsachen der inneren Erfahrung, doch in kausaler Verknüpfung mit denen der äusseren Erfahrung. Es ist das Gebiet des rein thatsächlich Gegebenen, Zufälligen und Irrationalen, das kausalgesetzsmässig erforscht wird und in den kosmischen Gesamtzusammenhang sich verläuft. Es ist ein Gebiet des Wechsels und der Zeit, es ist empirische erzählende Psychologie im Grossen. Aber allerdings ist das nicht die einzige Auffassung, die Kant vom Historischen hat. Das Historische im bisher betrachteten Sinne ist die Historie als Aneinanderreihung einzelner Seelenphänomene und Geschehnisse, die dabei als einzelne betrachtet werden und dadurch naturgemäss in den Zusammenhang der Phänomenalität und damit der empirischen Psychologie fallen. Daneben aber kennt Kant eine Geschichtsbetrachtung, die die Geschichte als Ganzes, als spezifisch menschliche Gattungseinheit, ansieht und als Ganzes auf ihre Angemessenheit zu dem in der praktischen Vernunft offenbaren sittlichen Endzweck beurteilt.¹⁾ Kant hat hier lange gesucht. Er hat anfangs die Leibnizsche praestabilierte Harmonie, den christlichen Vorsehungsgedanken oder die „Absicht der Natur“ als begriffliche Mittel verwendet und hat naturgemäss nicht davon lassen können, diese zweckvolle Leitung an einzelnen besonders deutlich sie bezeugenden Ereignissen und am wirklichen Gang der Dinge sich zu bestätigen. Nach Entdeckung²⁾ des Prinzips der „reinen teleologischen Urteilkraft“ hat er dieses Prinzip auf die Geschichte angewendet und eine apriorische Notwendigkeit gelehrt, sie so zu beurteilen, als ob sie der Verwirklichung des ethischen Vernunftzweckes diene, aber ohne Möglichkeit spekulativ darüber sich Vorstellungen zu machen, wie das geschehe. Es ist

¹⁾ Vgl. hierzu Medicus „Kants Geschichtsphilosophie“ Berlin 1902 sowie Lask „Fichtes Idealismus und die Geschichte“ Tübingen 1902. — Das Obige ist deutlich ausgesprochen in „Ideen zu einer allg. Gesch.“ IV, 143.

²⁾ Über diese „Entdeckung“ vgl. Kant an Reinhold 20. XII. 1787 Brief. I, 478. Man fühlt aus dieser Stelle, wie Kant durch diese Entdeckung sich erleichtert fühlt, und von ihr geht in der That eine leise Neuerung in der Organisation des Systems der reinen Vernunft vor sich, das von hier aus erst sich dem Entwicklungsbegriff ernstlich anschliesst und erst von hier aus den andeutenden metaphysischen Hintergrund der menschlichen, wie auch schliesslich der kosmischen Entwicklung ausbildet.

aber sehr natürlich, dass er dann doch immer wieder sich diese Beurteilung an einzelnen Hauptereignissen zu verifizieren versuchte und damit immer wieder auf den Gedanken der Vorsehung oder der Erziehung der Menschheit zurückkam. Diese zweite Betrachtung ist nun aber doch nicht ohne nahen Zusammenhang mit der ersten. Denn steht die Sache so, wie die zweite will, dann müssen die empirisch-psychologischen Geschehnisse, die einzelnen Thatsächlichkeiten der Geschichte, doch auf irgend eine, wenn auch dem Menschen unerkennbare Weise im Zusammenhang stehen mit dem in ihrer Totalität sich realisierenden Gattungszweck. Sie müssen auf unerforschliche Weise als Verwirklichungsmittel des Intelligibeln von diesem selbst hervorgebracht sein, wie sie ebenso auf unerforschliche Weise die Möglichkeit einer Störung und Trübung haben müssen. In ihnen muss die „Idee“ sich entwickeln und in diesem als Letztes sich ergebenden, wenn auch theoretisch völlig überschwänglichen Begriffe der Entwicklung müssen das Psychologisch-Empirisch-Historische und die Idee des sittlichen Vernunftzweck eines sein.¹⁾ Damit stehen wir aber — nur mit Erwartung über die Menschheit und durch sie hindurch über den Kosmos — vor dem alten Grundproblem des Verhältnisses des Rational-Notwendigen und Empirisch-Thatsächlichen, des Erkenntnistheoretischen und des Psychologischen, des Pseudonormalen und des Intelligibeln.

¹⁾ Vgl. hierzu die sehr interessante Bemerkung an den Katholiken Matern Reuss bei Übersendung des „R. i. d. Gr. d. bl. V.“ Mai 1793: „Ich füge . . . eine kleine Abhandlung philosophisch-, nicht eigentlich biblisch-theologischen Inhalts bei, mit welcher keiner Kirche einen Anstoss zu geben bedacht gewesen, indem darin die Rede nicht ist, welches Glaubens der Mensch überhaupt, sondern nur der, welcher sich bloss auf die Vernunft fusst, allein sein könne; die mithin gänzlich auf Gründen a priori beruht, die ihre Gültigkeit unter allen Glaubensarten behaupten (*R. schreibt offenbar aus Versehen „behauptet“*), was das Objektive der Gesinnung betrifft; (*die*) aber, was die Ausführung dieser Absicht betrifft, als Gegenstand der Erfahrung, dadurch die allgemeine Weltregierung (*R. fügt hier noch ein „sie“, das aber offenbar Dublette zu dem folgenden Wort „jene Ideen“ ist*) jene Ideen in der Ausführung hat darstellen wollen, das Herz nicht vor dem empirischen Glauben in Ansehung irgend einer Offenbarung verschliesst, sondern, wenn sie in Einstimmigkeit mit jenem stehend befunden wird, es für dieselbe offen erhält.“ Briefw. II, 416. Die Stelle ist nur im Entwurf vorhanden, woraus auch ihre stilistische Mangelhaftigkeit sich erklärt; ich habe mir daher erlaubt, die beiden Korrekturen vorzunehmen und zur deutlicheren Bezeichnung der Fortsetzung des grossen Relativsatzes ein „die“ einzuklammen. Die Unterstreichungen stammen von mir.

Die scharfe Sonderung wie die enge Wiederaufeinanderbeziehung beider sind die charakteristischen Grundmerkmale und die grössten Schwierigkeiten des Kritizismus.

Damit haben wir die Voraussetzungen für die Beantwortung unseres Problems in der Hand. Es versteht sich nun von selbst, dass nicht bloss Zufälligkeiten der Zeitlage oder persönlicher Eigenschaften die Sprödigkeit der Kantischen Religionsphilosophie gegen die Geschichte hervorgebracht haben. Es versteht sich ebenso von selbst, dass die Frage nach dem Verhältnis der giltigen Religionserkenntnisse zu dem Geschichtlichen sich auf das Gesamtgebiet der historischen Entwicklung überhaupt und damit auf die Religionsgeschichte im Ganzen erstreckte. Es ist das nicht bloss eine Konsequenz des Kantischen Denkens, sondern ist als völlig bewusste und prinzipielle Fragestellung anzusehen, wie ja auch bereits Locke, Hume, Leibniz, Voltaire, Lessing und Herder in diesem Gedanken vorangegangen waren.¹⁾ Die Kantische Religionsphilosophie ist zwar im Prinzip von der Geschichte und von der psychologischen Wirklichkeit der Religion ganz unabhängig. Ihr Grundstock liegt daher auch in den immer neu aufgenommenen Darstellungen über die reinen Religionsideen. Aber sie hat positive und negative Beziehungen zur Religionsgeschichte, die an sich ebenfalls eine Darstellung fordern. Kant musste sich ähnlich wie in der Rechtswissenschaft zu einer solchen Darstel-

¹⁾ So wendet sich denn in der That Plessing an ihn mit Plänen einer freilich noch sehr verworrenen vergleichenden Religionsgeschichte 6. VIII. 1792: „Mein Hauptzweck bei diesem Studium des sc. orientalischen und griechischen Altertums ist, die Nichtigkeit des der menschlichen Vernunft gemachten Vorwurfs zu zeigen, als wenn sie nur erst seit jüngeren Zeiten auf die Idee eines göttlichen Wesens gekommen wäre und hierzu einer anderen als ihrer eigenen Hilfe bedurft hätte: ferner die Geschichte, den Zusammenhang und alten entfernten Ursprung jenes merkwürdigen Systems zu entwickeln, das auf die Schicksale und die Denkart der Menschen einen so unermesslichen Einfluss gehabt und daher genau untersucht zu werden doch verdient“. Er will dabei von den alten Sintflutsagen als einem Hauptdenkmal ältester Religion ausgehen. Briefw. II. 342 f. Unter 6. IV. 1796 fordert Stündlin Kant auf zur Mitarbeit an einer „Göttinger Monatsschrift für die Philosophie der Religion und Moral und die Geschichte der verschiedenen Glaubensarten“, die er zur Verbreitung der von ihm mit Eifer ergriffenen Kantischen Religionsphilosophie gegründet hat. Briefw. III, 61. Kant hatte die Absicht, ihm den „Streit der Fakult.“ hierfür zu schicken, hat es dann aber unterlassen, weil er mit fremdartigen Materien verbunden jetzt vor das Licht treten muss. Briefw. III, 343.

ng umsomehr aufgefordert fühlen, als die Konkurrenz einer den
eichen Gegenstand behandelnden theologischen Fakultät und
e praktische Bedeutung des Christentums für Staat und Kirche
m dieses Thema nahe legten.

Kant hat sich zu einer solchen Darstellung denn auch ent-
blossen. Sie liegt vor in der „Religion innerhalb der Grenzen
r blossen Vernunft“ von 1793 und im „Streit der Fakultäten“
n 1798, welcher letztere schon vor einigen Jahren fertig, aber
egen Zensurschwierigkeiten zurückgehalten worden war.¹⁾ Die
rage ist, ob die prinzipielle Auseinandersetzung der
ernunftreligion mit der Religionsgeschichte hier voll-
ogen ist oder nicht. Ich glaube, dass das nicht, oder doch nur
direkt der Fall ist. Das ist zunächst zu beweisen.

3.

Der Kompromisscharakter der Hauptschrift.

Der zeitliche und sachliche Zusammenhang des „Streites der
akultäten“ mit der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ ist jederzeit erkannt
worden. Man muss aber noch weiter gehen und sagen, dass das
Thema der letzteren erst von den prinzipiellen Darlegungen des
rsteren aus ganz verstanden werden kann. Der „Streit“ giebt erst
en eigentlichen Ansatz des Problems, wie es Kant vorschwebte.
Demnach ist es ein wesentlich praktisches Problem, das durch den
Zusammenhang der offiziellen Organisation der Wissenschaft in der
Universität mit den praktischen, vom Staat an sie gestellten, For-
derungen gegeben ist.²⁾ Der Staat wird dabei von Kant im Sinne

¹⁾ Briefw. III, 230. Er war schon 4. XII. 1794 seit einiger Zeit fertig
I, 514, gehört also direkt in den Gedankenkreis der „R. i. d. G. d. bl. V.“
und darf als eine Art Fortsetzung betrachtet werden.

²⁾ Vgl. Arnoldt „Beiträge etc.“ 140 ff., der die richtige Auffassung
der Sachlage trifft, sowie Laas „Kants Stellung in der Geschichte des
Konflikts zwischen Glauben und Wissen, Berlin 1882. Arnoldt will gegen
Laas betonen, dass in dem Verhältnis der philosophischen zur theologischen
Fakultät die philosophische schlechthin entscheidend sei. Aber das ist
nur bedingt richtig, da, wie sich zeigen wird, das allerdings entscheidende
Votum der letzteren doch immer dahin entscheidet, dass die christliche
Theologie in ihrem die Gemeinschaft ermöglichenden symbolischen Vorstel-
lungsapparat immer etwas Eigenes behält, das nur die kritische Regu-
lierung und Deutung durch die Ideen der reinen Moralreligion fordert.
Und das Ergebnis einer solchen Vereinigung sollte dann allerdings — da-

eines völlig legitimistischen Gehorsams als zu diesen Forderungen gänzlich berechtigt betrachtet. Kant setzt das alte protestantische Staatskirchentum in seiner rationalisierten Gestalt als grundsätzlich berechtigt voraus; der Staat hat an dieser wichtigsten menschlichen Angelegenheit um seiner eigenen Existenz willen ein wesentliches Interesse, und die eines Vehikels bedürftige Religion muss für Ordnung und Aufrechterhaltung die Macht und Gesetzgebung des Staates beanspruchen.¹⁾ So versteht sich die Kirchenhoheit des Staates, der Ausschluss bedenklicher Kirchengemeinschaften und die Festsetzung oder Handhabung der geltenden

rin hat Laas Recht — von der Regierung, sofern sie dem Ideal einer erleuchteten Regierung entspricht, sanktioniert werden. Schliesslich S. 146 kommt doch auch Arnoldt auf diese Auffassung hinaus. Ganz so steht es mit den beiden anderen positiven Fakultäten; sie haben alle ein relatives selbständiges Recht und eine ihnen eigentümlich zukommende Materie, aber ihre Leistungen müssen von der reinen Philosophie kritisch auf ihre Angemessenheit zur Vernunft geprüft und reguliert werden. Eben deshalb denkt auch Kant das Problem der Zensur damit zu lösen, dass sie ausschliesslich den Fakultäten überwiesen wird, welche als wissenschaftliche Anstalten die positive Wissenschaft hinreichend mit philosophischem Geist zu durchdringen geneigt sind, dass die an ihnen geübte Zensur billige Geistesfreiheit garantiert. Nicht geeignet zur Ausübung der Zensur sind dagegen Konsistorium, Ministerium, Gerichts- und Medizinalbehörden. Dagegen halte ich es für einen Irrtum von Laas, wenn er meint, die im „Streit“ vorgetragene Ansicht von der Kooperation der Fakultäten sei erst nachträglich hier vorgetragen, nachdem die Christianisierung von Kants Deismus in der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ resultatlos geblieben sei. Allein das letztere Buch beruht schon durchaus auf den im Streit vorgetragenen Grundsätzen, und der in ihm hinzutretende Vorschlag über die Gestaltung der Zensur ist durchaus im Geiste von Kants stets betonter Ansicht.

¹⁾ Vgl. die Äusserung über den „Streit“ an Stäudlin 4. XII. 1794: Sie (sc. Abh. über den „Streit“) scheint mir interessant zu sein, weil sie nicht allein das Recht des Gelehrtenstandes, alle Sachen der Landesreligion vor das Urteil der theologischen Fakultät zu ziehen, sondern auch das Interesse des Landesherrn dieses zu verstatten, überdem aber auch eine Oppositionsbank der philosophischen gegen die erstere einzuräumen ans Licht stellt, und (weil sie) nur nach dem Resultat der Idee der durch beide Fakultäten instruierten Geistlichen als Geschäftsmänner der Kirche, sofern sie ein Oberkonsistorium ausmachen, die Sanktionierung einer Glaubenslehre zu einer öffentlichen Religion dem Landesherrn zur Pflicht- sowohl als Klugheitsregel macht, indessen dass er andere freie Gesellschaften, die nur der Sittlichkeit nicht Abbruch thun, als Sekten tolerieren kann. Briefw. II, 514. Die Abhandlung „ist eigentlich nur publicistisch und nicht theologisch (de jure principis circa religionem et ecclesiam).“

Lehre durch die Staatsanstalt einer theologischen Fakultät von selbst. Analog liegen die Verhältnisse in der juristischen Fakultät, wo das dem Staat unentbehrliche positive Recht gelehrt wird, und in der medizinischen, wo die Medizinalpolizei und hygienische Fürsorge des modernen Polizeistaates die Normen giebt. Von diesen Fakultäten werden die auf die geltende Ordnung verpflichteten geistlichen und juristischen Beamten gebildet, die denn auch streng gehalten sind, in ihrer amtlichen Thätigkeit sich an die geltenden Regeln der Dogmatik, des Rechts u. s. w. zu binden.^{*)} Die drei genannten, wegen dieser ihrer praktischen Bedeutung und der Ausstattung mit Macht als die oberen bezeichneten, Fakultäten sind jedoch selbst nicht unbedingt gebunden, sondern zu freier wissenschaftlicher Bearbeitung der positiven Satzungen berufen als die Instanzen, die ja gerade der Staat, d. h. die Regierung, zu ihrer eigenen Belehrung und zur rationellen Fortbildung eingesetzt hat. Sie wirken durch ihre Arbeit auf die Regierung und bewirken so indirekt durch die unter ihrem Einfluss von der Regierung getroffenen Verordnungen auch für die Beamten eine Ausgleichung ihrer positiven Verpflichtungen mit ihren rationalen Einsichten. Die Impulse zu dieser fortbildenden, reinigenden und reformierenden Thätigkeit zugleich mit den wissenschaftlichen Mitteln erhalten nun aber die oberen Fakultäten von der Fakultät der reinen, durch keine praktischen Zwecke und keine gesetzlichen Pflichten gebundenen Wissenschaft, d. h. von der philosophischen Fakultät. Diese ist bei dem Mangel jeder direkt praktischen Beziehung und bei dem Mangel jeder Machtausstattung die untere Fakultät, aber als alleinige Inhaberin der rein wissenschaftlichen Methoden und als alleinige Untersucherin des Rational-Normativen unter dem wissenschaftlichen Gesichtspunkt die oberste und gesetzgebende. Sie respektiert alles Gesetzlich-Positive, aber doch nur als etwas auf Zeit Giltiges, und übt an ihm eine rein wissenschaftliche Kritik, durch die sie die oberen Fakultäten zu einer immer neuen Annäherung an das Rational-Normative zwingt und damit die Staatsgesetzgebung unaufhörlich indirekt zu Fortschritt und Reformen drängt. Diese ganze Kritik und Reformarbeit aber ist eine rein interne, esoterische Angelegenheit der Gelehrten und

^{*)} VII, 377 und 382: „Der Kirchenglaube darf in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuss übergangen werden, weil er unter dem Gewahrsame der Regierung steht, die für öffentliche Eintracht und Friede Sorge trägt.“ VII, 359.

der freien wissenschaftlichen Litteratur, die weder das Volk noch die verpflichteten Beamten direkt angeht oder gar zum Eingreifen in solche Reformen mit aufrufen will. Es ist die von Kant überall betonte Idee eines in der Natur der Dinge liegenden, die Entwicklung hervortreibenden, dauernden Antagonismus, die er auch für das Verhältnis der positiven und der rationalen, der praktisch-politisch bedingten und der reinen Wissenschaft geltend macht. Es ist ein Antagonismus, der, ohne Chicane und ohne Hochmut durchgeführt, lediglich der Entwicklung dient und die Möglichkeit eines glücklichen Ergebnisses jedesmal in sich trägt, wenn einerseits die reine Wissenschaft die relative und momentane Geltung des Positiven anerkennt und dieses, soweit irgend möglich, ihren Forderungen anpasst, wenn andererseits die positiven Wissenschaften, soweit irgend möglich, sich den Forderungen der reinen Wissenschaft annähern, wenn ferner die ganze Auseinandersetzung Angelegenheit der berufenen fachwissenschaftlichen Instanzen und der freien wissenschaftlichen Litteratur bleibt ohne willkürliche und gesetzwidrige Eigenmächtigkeit der Unberufenen, und wenn schliesslich — wie das freilich vor allem zu wünschen — eine fortschrittliche Regierung die Arbeit der von ihr eingesetzten berufenen Instanzen für ihre Verordnungen verwertet. Es ist das eine Auffassung, die tief in Kants prinzipiellen Denken, in seiner Geschichtsphilosophie, in seiner politisch-rechtlichen wie in seiner wissenschaftlich-rationalen Überzeugung und insbesondere in seiner Idee von dem Beruf des fortschrittlichen Jahrhunderts wurzelt. So ist dieser Gedankengang bereits in der Abhandlung „Was ist Aufklärung“ 1784 vorgezeichnet.¹⁾ Das Zeitalter der Vorherrschaft des Rein-Positiven und damit der durch Bequemlichkeit verschuldeten Unmündigkeit geht zu Ende. Aber die Kultur der Zukunft soll nicht durch eine Revolution, durch plötzliche Durchsetzung des Rein-Rationalen, sondern durch langsame, von der Staatsleitung in Praxis umgesetzte, Ausgleichung des Positiven und Rationalen bewirkt werden. Was ihm vorschwebt, ist also ein Kompromiss oder ein „Koalitionsversuch“ des Positiven und Rationalen,²⁾ der

¹⁾ W. W. IV, 162—163.

²⁾ Vgl. die Äusserung an Sömerring bezüglich eines zwischen Physiologie und Psychologie streitigen Problems 10. VIII. 1795: „Mithin wird ein Responsum gesucht, über das zwei Fakultäten wegen ihrer Gerichtsbarkeit . . . in Streit geraten können, . . . wo, wie bei allen Koalitionsversuchen zwischen denen, die auf empirische Prinzipien alles gründen

unaufhörlich fortschreitend und die möglichste, durch die Verhältnisse erlaubte Annäherung an das Rationale suchend die positive Wissenschaft verpflichtet, sich möglichst nach den Massstäben der rationalen auszulegen, und die reine Wissenschaft verpflichtet, dem Positiven durch Aufsuchung alles relativ Berechtigten und rational Deutbaren in ihm entgegenzukommen. Der Kompromiss bleibt durchaus ehrlich, wenn dabei die reine Vernunft wenigstens in thesi nichts von ihrer allein entscheidenden Autorität opfert. Er ist zudem immer nur auf Zeit gemeint und daher nie ein Letztes. Er soll stets auf die Regierung wirken zu einer offiziellen Rationalisierung des Bestehenden, und auf diesem Fortschritt wird sich dann eine höhere Stufe des Kompromisses erheben können, bis dereinst im Reiche der zum Völkerbunde verbundenen Republiken unter der Sonne des ewigen Friedens und der autonomen sittlichen Kultur die Kompromisse überflüssig werden und die reine Vernunft aus sich heraus rein die Praxis gestalten kann.¹⁾ Denselben Grundsatz spricht die für Kants Auf-

wollen, und denen, welche zu oberst Gründe a priori verlangen (ein Fall, der sich in den Versuchen der Vereinigung der reinen Rechtslehren mit der Politik als empirisch bedingter, imgleichen der reinen Religionslehre mit der geoffenbarten, gleichfalls empirisch bedingten noch immer zuträgt), Unannehmlichkeiten entspringen, die lediglich auf dem Streit der Fakultäten beruhen, für welche die Frage gehöre, wenn bei einer Universität (als alle Weisheit befassender Anstalt) um ein Responsum nachgesucht wird.“ Briefw. III, 31. Kant spricht sogar selbst von Akkommodation. Auf einem losen Blatt Reicke II, 251 stellt er die Einwürfe gegen sein Buch zusammen und da lautet der dritte: „Das, was eigentliche Akkommodation, theoretische Lehre und künstliche Schrifterklärung ist und dem Buche stellenweise eine theosophische Farbe giebt, das kann ich nicht für nützlich halten.“ Ähnlich Reicke III, 5: „Der Streit der Fakultäten kann und wird wohl zwischen der theologischen und philosophischen immer bleiben, aber nicht als Widerstreit, sondern als Antagonismus der Einschränkung der einen durch die andern.“ Man beachte die Einreihung dieses Themas in die allgemeine geschichtsphilosophische Theorie vom Antagonismus als dem Mittel des Fortschrittes. — Dass Kant dem Prinzip einer exoterisch-anpassenden Darstellung überhaupt nicht fern stand, zeigt die Praxis seiner Vorlesungen, die an gegebene vorgeschriebene Lehrbücher angeschlossen, prinzipiell dem Hörer Kants Lehre nicht völlig adäquat entwickelten. Vgl. Arnoldt, Krit. Exc. 385 f. Ein solcher Fall der Gedankenentwicklung aus dem Gegebenen und rechtlich Geltenden liegt auch in der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ zum guten Teile vor.

¹⁾ „Der Kirchenglaube ist . . . , weil er nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an sich veränderlich und muss einer allmählichen Reinigung bis zur Kongruenz mit dem letzteren fähig bleiben.“ W. W. VII, 359,

fassung dieser Dinge nicht minder charakteristische Abhandlung „Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ 1793 aus. In der richtigen Theorie, d. h. in dem Rein-Rationalen wurzelt auch die allein wahrhaft zum Ziel führende Praxis. In der Gegenwart zwar kann sich die an das Positive und an die unvollkommenen politisch-rechtlichen Zustände gebundene Praxis noch nicht rein nach der Theorie richten. Sie muss dem Positiven Konzessionen machen, aber nur in dem Sinne der Hochachtung und Liebe zu dem gesetzlich geltenden Zustand und mit der Gewissheit, ihn dereinst ganz ins Rationale durch Reform hinüberentwickeln zu können.¹⁾

Ein solcher Kompromiss oder Koalitionsversuch ist nun auch die „Rel. d. Gr. d. bl. V.“. Sie zeigt die Grundsätze, die für die Beurteilung des staatskirchlichen Religionsproblems in der reinen Wissenschaft liegen. Sie zeigt aber eben damit, wie weit die rein rationale Religionslehre der positiv-kirchlichen entgegen kommen, und wie weit umgekehrt die letztere mit der ersteren sich ausgleichen kann. Sie zeigt aber auch gegen das Wöllner'sche Regiment, was schlechterdings ausgeschlossen bleiben muss, wenn es zu einer solchen gedeihlichen Entwicklung in Staat und Kirche ermöglichen soll. Insofern ist sie durchaus keine erschöpfende thematische Darstellung. Sie ist nicht einmal die definitive Darstellung und ihr keine Ausdruck eines Teils seiner Religionsphilosophie. Sie ist mit vollem Bewusstsein eine auf die gegenwärtigen staatskirchlichen Zustände zugeschnittene Darstellung der

¹⁾ „Als ob die Fäden der Fäden in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt, durch die bloße Besinnung der Untertanen. Ob jene noch dazu selbst einbestimmen und dann beschränken sich auch die Fäden untereinander selbst. Damit sie nicht ihre Freiheit verlieren, das einzige Palladium der Völkrechte“ VII. 896. Das Gleiche gilt gegenüber dem Staatsmonarchismus als einem blossen Spezialfall des zeitenden Rechtes in Funktion des rationalen Völkrechtes mit seine Religion. Vgl. auch Hermann Bader'schen I. S. 313: „Die Philosophen sind durch ihre Geschäfte und im meisten unabhängig von Statuten. Sie müssen die wahren Grundsätze allgemein machen. Die Geschlichen, ihre Schüler, müssen die Religion lehren, modern und die Erziehung des Regenten.“ S. 316: „Für sich selbst wie in der unsichtbaren Kirche, und das Reich Gottes ist gewiss die uns. Die Zurückhaltung ist jetzt noch nötig. Alsdann über den menschlichen. Ob über ging es und dafür aufgenommen wird.“ Es ist zu bemerken, dass die beiden letzten Ausserungen im Handexemplar stehen und nicht für die Öffentlichkeit bestimmt sind.

Anforderungen einer rein rationalen Religionsphilosophie und des bei diesen Anforderungen möglichen Zusammenbestehens mit der kirchlich-biblischen Theologie, ein Ausweg für Philosophie und Theologie aus der Lage, die sich auf einer mittleren Linie treffen, auf ihr eine vorläufig geltende Koalition errichten und von ihr aus in der Richtung auf eine zukünftige rein wissenschaftliche Religion weiterstreben können. So sind denn überhaupt die in der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ vereinigten Abhandlungen überhaupt nicht als Buch gedacht, sondern als einzelne diesem Zweck dienende Abhandlungen für Biesters Zeitschrift. Sie sollten das Problem der Vereinigung in einigen Hauptpunkten darstellen und lösen. Erst die Zensurschwierigkeiten haben die gemeinsame Herausgabe als Buch verursacht und ein Ganzes sind sie erst dadurch geworden, dass die ausführliche Vorrede den eigentlichen thetischen Religionsbegriff Kants hinzufügt, wobei er sich darin freilich bezüglich des wichtigsten Punktes, des apriori-synthetischen Charakters der Religionsideen, mit Andeutungen (W. W. VI, 100) begnügen muss. Ihr eigentlicher Zweck ist die Herstellung der geschilderten Vereinigung, wie ein Brief an Stäudlin 4. V. 1793 es ausdrücklich ausspricht „Mit beikommender Schrift: Rel. etc.“ habe die dritte Abteilung meines Planes zu vollführen gesucht, in welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer gewinnenden Freimütigkeit geleitet hat, nichts zu verheimlichen, sondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen.“ Briefw. II, 414. Dieser Zweck geht auch aus der ganzen Haltung des Buches auf das deutlichste hervor, das in der That die Vereinbarkeit einer wissenschaftlich behandelten Bibeltheologie mit einer rein wissenschaftlichen Religionstheorie zeigt und in einer bei Kant sonst ganz ungewöhnlichen Weise auf die kirchliche Dogmatik eingeht. Die Zensur hat in der That nicht so unrecht gehabt, das Buch als theologisches zu behandeln. Dass es ein solches sei und den für die augenblickliche Lage möglichen Mittelweg zwischen reiner Religionsphilosophie und kirchlich-biblischer Theologie zeigen will, geht überdies aus seinen eigenen Äusserungen deutlich hervor, besonders aus dem ersten der von Dilthey mitgeteilten Entwürfe zu der Vorrede des Buches. Der Philosoph bedarf des Anschlusses an die Theologie, um die reine Religion praktisch zu machen, und der Theologe des Anschlusses an die

Religionsphilosophie, um die biblische Theologie wissenschaftlich zu machen. „Der Philosoph mag sich noch so sehr enthalten, sich mit Bestimmungen des Offenbarungsglaubens zu befassen und sich bloss auf Prinzipien der reinen Vernunft einschränken, so muss er doch auch auf die Möglichkeit der Ausführung seiner Ideen in der Erfahrung Rücksicht nehmen, ohne welche diese bloss leere Ideale ohne objektive praktische Realität zu sein in Verdacht kommen müssten, mithin keine öffentliche Religion (davon doch der Begriff in den Umfang seines Geschäfts gehört), dadurch begründet oder nur als möglich vorgestellt werden könnte.“¹⁾ „Der Geistliche als ein solcher mag dagegen immer den besonderen Anforderungen des Staates unterworfen, ja auch für eine gewisse Art der öffentlichen Behandlung der Religion privilegiert sein, so steht eben derselbe doch als Gelehrter, der sich mit dem Philosophen misst, unter dem Urteil der Fakultät, dazu seine Wissenschaft gezählt wird, nämlich der biblisch-theologischen, welche als ein Departement der Universität nicht bloss für das Heil der Seelen (in Bildung zu Lehre im geistlichen Stande), sondern auch fürs Heil der Wissenschaft zu sorgen hat und der philosophischen Fakultät, deren Vernunft-, Sprach- und Geschichtsforschungen sie oft zu benutzen nötig findet, schlechterdings keine Einschränkungen auferlegen kann, wie weit sie sich ausbreiten dürfe, weil es die Natur derselben mit sich bringt, sich über alles auszubreiten.“²⁾ Es giebt also drei Stellungen zu dem Problem, die des Religionsphilosophen, des wissenschaftlichen Theologen und des praktischen Geistlichen. Der letztere hat den bestehenden Gesetzen zu gehorchen und nur auf die Milderung und Rationalisierung zu hoffen, die die beiden ersten in dem gemeinsamen Interesse an einer Vereinigung oder Mittellinie bewirken und den Regierungsinstanzen annehmlich machen werden. Dieses Interesse an der Herstellung einer Mittellinie spricht auch noch aus der Eingabe an die Königsberger theologische Fakultät um Entscheidung, ob das Buch einer theologischen Zensur zu unterliegen habe; Kant hält ihr vor, dass „die Theologen als Universitätsgelehrte (nicht bloss als Geistliche) das Interesse der Wissenschaft nicht zu verabsäumen, sondern vielmehr . . . zu erweitern befugt und verbunden sind.“ Briefw. II, 345. Es spricht aber auch noch aus der letzten Redaktion der Vorrede,

¹⁾ Dilthey, Kants Streit mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung. Archiv f. Gesch. d. Philos. III. 1900. S. 437.

²⁾ Dilthey S. 438.

wo Kant freilich die beiden Wissenschaften der Religionsphilosophie und Theologie zunächst reinlich geschieden sehen will; aber er will dann doch, dass schliesslich „der Versuch angestellt wird, sie in Vereinigung zu betrachten“; man muss wissen, „wie man mit der Religionslehre im Ganzen daran sei“, und es wäre daher wohlgethan, „nach Vollendung der akademischen Unterweisung und der biblischen Theologie jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre (die sich alles, auch die Bibel, zu nutze macht) nach einem Leitfaden, wie etwa dieses Buch, . . . als zur vollständigen Ausrüstung der Kandidaten erforderlich zum Beschlusse hinzuzufügen.“ VI, 105 f.¹⁾

Aber diesen Sachverhalt hat nun freilich Kant selbst wieder verdunkelt, indem er in allen offiziellen Äusserungen, in der Vorrede zu der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ und zum „Streit“, in der Eingabe an die theologische Fakultät und besonders in der Verantwortung gegen den König, aber auch in den Briefen an die

¹⁾ Noch deutlicher spricht ein loses Blatt Reicke II, 253: „Ich glaube nichts Unwürdiges in der Vernunfttheologie und, sofern sie Moral enthält, in Ansehung der Religion der Vernunft gesagt zu haben, und, da der biblische Theologe sich auch der Vernunftideen bedient, musste ich sehen, wie weit diese für sich selbst reichen und auf welche Art sie mit jenen in Harmonie gebracht werden können; alles als Hypothese. Die Sache wurde so vorgestellt, wie sie zwischen der philosophischen und theologischen Fakultät, nicht zwischen der ersten und den Geistlichen, und nicht vor dem Volk, sondern dem gelehrten Publikum geführt wird. Mein Buch ist keine Rede an das Volk, denn dazu ist es viel zu gelehrt und unverständlich, sondern an die Fakultäten, um, wieweit die Rechte der biblisch-theologischen im Verhältnis auf die philosophisch-theologischen gehen, auszumachen, weil beide in Harmonie sollen gebracht werden“. Ganz ebenso Reicke III, 4. Daher auch der Titel, der nicht Religion aus reiner Vernunft, sondern innerhalb reiner Vernunft sagt und damit andeutet, dass es eine rationale Religion nirgends gebe, sondern nur rationale Religions-elemente, die eingehüllt sind in empirisch-positive und die dieser Hülle immer bedürfen, da nie reine Vernunftreligion bei der sinnlichen Art des Menschen möglich ist. Daher sein Prinzip: „Analytische Methode eine gegebene Religion innerhalb der Grenzen etc. (d. h. auf ihren Gehalt an reiner Vernunft zu prüfen und von diesem Gehalt aus zu deuten) zu finden, nicht synthetisch eine solche durch Vernunft zu machen“. Reicke III, 59. Der Gedanke ist oft wiederholt. Ebd. III, 68; III, 90. Das ist aber das Prinzip eines Kompromisses, der die Notwendigkeit der positiven Religion anerkennt, die beste unter den vorhandenen aussucht, diese nach Vermögen aus ihren eigenen rationalen Intentionen heraus rationalisiert und dabei zugleich möglichst Rücksicht auf den rechtlichen Bestand des Staatskirchentums nimmt.

Theologen¹⁾ eine mit dem wirklichen Zweck gar nicht übereinstimmende Unabhängigkeit und blosse Parallelität gegenüber der positiven Theologie behauptet. Er will nur vom Standpunkt der philosophischen Fakultät aus gesprochen haben, die biblischen Bezüge nur als Beispiel gewählt haben, an deren Stelle auch andere, nur dann ihm weniger bekannte, weniger anschauliche und praktisch bedeutsame hätten gewählt werden können; er will vor allem dem eigentlichen Erkenntnisprinzip der theologischen Fakultät gar nichts präjudiciert haben. Seine Religionsphilosophie will sich zur Theologie nur verhalten, wie die reine natürliche Religion gegenüber der offenbarten, und die Berührungen mit ihr bezögen sich nur auf die Elemente natürlicher Religion, die nach eigener theologischer Lehre ja auch in dieser selbst enthalten seien. Der für jede Philosophie unkontrollierbare Begriff der Offenbarung falle nicht in seine Kompetenz und könne von der Philosophie aus wenigstens nicht als unmöglich erwiesen werden; somit verblieben der kirchlichen Theologie ihr eigentümliches Erkenntnisprinzip und die eventuell daraus ableitbaren Dogmen als ihr von ihm unangefochtenes Eigentum. Allein es liegt auf der Hand, dass diese Wendungen nur aus dem Streit mit der Zensur hervorgegangen sind und die Prinzipien der scholastischen Theologie²⁾ lediglich benützen, um aus diesen selbst den Anspruch zu folgern, dass seine Schrift nicht vor das Forum der theologischen, sondern vor

¹⁾ So z. B. in dem Briefe an den Katholiken Reuss, Mai 1793: „Ich sage hier nicht, dass die Vernunft in Sachen der Religion sich selbst genug zu sein behaupten wage, sondern nur (*dass*), wenn sie sich nicht sowohl in Einsicht als im Vermögen der Ausübung genug ist, sie alles übrige, was über ihr Vermögen hinzukommen muss, ohne dass sie es wissen darf, worin es bestehe, von dem übernatürlichen Beistand des Himmels erwarten muss.“ Briefw. II, 416. — Über die Verantwortung an den König vgl. Arnoldt, Beiträge 111 ff., der hier „Übertreibung“ 120 findet.

²⁾ Vgl. meine Schrift, Vernunft und Offenbarung bei W. Jos-Gerhard und Melancthon. Göttingen 1891. Ich kann Dilthey nicht zugeben, dass in diesen Formeln sich für Kant das grosse Problem des Verhältnisses der historischen Mächte der Religion zur neuen Religionswissenschaft ausspreche. Die wirkliche Auffassung Kants liegt in dem vorher geschilderten Koalitionsverfahren. Dagegen kann ich in den scholastischen Formeln über die Kompetenzen der Zensur und in der der Teilung dieser Kompetenzen entsprechenden Teilung der philosophischen Religionslehre und der Offenbarungstheologie nur eine momentane Auskunft gegenüber den Zensurschwierigkeiten sehen, zu der er die von ihm selbst gänzlich überwundenen scholastisch-theologischen Formeln benutzt.

das der rein philosophischen Zensur gehöre. Das aber war der Gegenstand seines Streites mit der Berliner Zensurkommission und war die Bedingung, unter der allein sein Buch gedruckt werden konnte. Dass hierin allein der Grund dieser eigentümlich scholastischen und zopfigen Wendungen liegt, ist ohne weiteres klar, wenn man die zur Formel gewordenen ganz diplomatischen und inhaltsleeren Äusserungen über die neben der Religionsphilosophie allenfalls noch mögliche Offenbarungstheologie betrachtet, wenn man bedenkt, dass Kant die sämtlichen christlichen Dogmen als richtig zu interpretierende Belebungs- und Erweckungsmittel der Religion betrachtet und der scheinbar anerkannten Offenbarung zwar nichts präjudiciert, aber auch keinerlei Platz übrig lässt. Er erkennt sie in der Theorie als möglich an und arbeitet praktisch ihren ganzen Stoff auf, als ob sie nicht vorhanden wäre. Das heisst die Offenbarung haben, als hätte man sie nicht, oder sie nicht haben, als hätte man sie.

Ist also die „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ ein für die momentane und wohl noch lange dauernde Lage gemeinter Koalitionsversuch, eine Vereinigung von Religionsphilosophie und Theologie, so ist sie für die Auffassung von Kants Religionsphilosophie nur mit Vorsicht zu benutzen und jedenfalls kein erschöpfendes Dokument. Mindestens das Verhältnis zu der Religionsgeschichte wird aus ihr nur sehr indirekt erhellt werden können. Aber nicht bloss dieser Kompromisscharakter erschwert die Ausnutzung. Kants Schreibweise hat in diesen Dingen vielmehr noch einen ganz besonderen diplomatischen und übervorsichtigen Charakter, sie ist reich an Mentalreservationen und Zweideutigkeiten, die der grundwahrhaftige Mann vor sich mit dem Gebot des Gehorsams gegen die bestehende Obrigkeit rechtfertigte. Wer den Verzicht auf religionsphilosophische Schriftstellerei „als seiner Majestät getreuester Unterthan“ bedingungslos leistet und dann selbst erklärt, sich damit den Rücktritt von diesem Versprechen bei dem Eintritt eines neuen Herrschers haben sichern zu wollen;¹⁾ wer Mendelssohns Ablehnung jeder Konversion durch Berufung auf die zuvor notwendige göttliche Annulierung des Gesetzes als „vorsichtige“ Andeutung auffasst, dass ja die Christen selbst jüdische, erst zu überwindende Trübungen in ihrer Religion hätten;²⁾ ein solcher Mann mag vieles geschrieben haben, dessen wirkliche Meinung heute nicht mehr

¹⁾ W. W. VII, 330.

²⁾ W. W. VII, 369.

entziffert werden kann. So schreibt Kant ja auch selbst „es sei jedermann bekannt, wie sorgfältig er sich mit seiner Schriftstellerei in den Schranken der Gesetze halte“, Briefw. III, 238. Am deutlichsten aber hat er sich über seine Grundsätze gegen Fichte erklärt, der von ihm Auskunft haben wollte, wie man in der Frage der Offenbarung gegenüber der Zensur aufkommen könne. Er stellt zunächst fest, dass aus den ihm und Fichte gemeinsamen Grundsätzen allerdings unvermeidlich folgt, „dass eine Religion überhaupt keine anderen Glaubensartikel enthalten könne, als die es auch für die reine Vernunft sind“. Von hier aus sei an sich der Zensur gegenüber nicht schwer durchzukommen. „Dieser Satz ist nun meiner Meinung nach zwar ganz unschuldig und hebt weder die subjektive ¹⁾ Notwendigkeit einer Offenbarung noch selbst das Wunder auf (weil man annehmen kann, dass ob es gleich möglich ist, sie, wenn sie einmal da sind, auch durch die Vernunft einzusehen, ohne Offenbarung aber die Vernunft doch nicht von selbst darauf gekommen sein würde, diese Artikel zu introducieren, anfangs Wunder von Nöten gewesen sein können, die jetzt der Religion zu Grunde zu legen, da sie sich mit ihren Glaubensartikeln nun schon selbst erhalten kann, nicht mehr nötig sei).“ Allein damit komme man bei der jetzigen Verschärfung der Zensur nicht mehr durch, die sich nicht darauf einlässt, „dass die Offenbarung dergleichen Sätze nur aus Akkomodation für Schwache in einer sinnlichen Hülle aufzustellen die Absicht hege und dieselbe insofern auch, ob zwar bloss subjektive, Wahrheit haben könne.“ Es bleibe aber unter diesen Umständen immer noch der Weg übrig, dem Zensor „den Unterschied zwischen einem dogmatischen, über alle Zweifel erhabenen (*sc. kirchlichen*) Glauben und einem bloss moralischen freien, aber auf moralische Gründe (die Unzulänglichkeit der Vernunft, sich in Ansehung ihres Bedürfnisses selbst Genüge zu leisten) sich stützenden Annehmung (*sc. des Wunders und der Offenbarung*) begreiflich und gefällig zu machen; da alsdann

¹⁾ „Subjektiv“ heisst hier und weiter unten einfach soviel als „psychologisch“. Vgl. Hegler, „Psych. in Kants Ethik“, S. 21, der an einigen schlagenden Beispielen diese Begriffsgleichheit nachweist. An anderen Stellen freilich heisst „subjektiv“ soviel als „persönlich-ethisch in der Geltung begründet“. Allein das ist — wenn man die sonstige Behandlung des Wunderbegriffes sich vergegenwärtigt — hier sicher nicht der Fall. Die zweite Auskunft gegenüber der Zensur ist ein Versuch, jene erste Bedeutung von „subjektiv“ allenfalls in diese zweite hinüberzuspielen, oder sie ihr doch anzunähern.

der auf Wunderglauben durch moralisch gute Gesinnung gepfropfte Religionsglaube ungefähr so lauten würde: Ich glaube lieber Herr! (d. h. ich nehme es (*sc. das Wunder*) gerne an, ob ich es gleich weder mir noch anderen hinreichend beweisen kann); hilf meinem Unglauben: d. h. den moralischen Glauben in Ansehung alles dessen, was ich aus der Wundergeschichteerzählung zu innerer Besserung für Nutzen ziehen kann, habe ich und wünsche auch den historischen, sofern dieser gleichfalls dazu beitragen könnte, zu besitzen.“ Kant nennt diese Ideen „in der Eile hingelegt, obzwar nicht unüberlegt“.¹) Und es ist klar, dass in dieser Sache Methode ist. Die Methode ist in den religionsphilosophischen Schriften nur allzu spürbar. Aber wenn von den beiden hier vorgeschlagenen Methoden die erste noch allenfalls für Kants Gedankengang möglich ist, so ist die zweite eine direkte Verleugnung seiner wesentlichen Grundsätze. Es ist auf eine bereits exoterische Methode eine mehr als exoterische aufgepfropft. Und diese Anweisung gab Kant im Februar 1792, also während er an seiner „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ arbeitete! Wie unsicher ist dann der Boden für die Interpretation dieses Buches!

Im Ganzen aber wird doch die Auffassung des Buches nicht allzusehr beeinträchtigt durch diese Winkelzüge, zu denen eine bornierte Pfaffenwirtschaft und sein korrekt-legitimistischer Sinn den souveränen und alle diese Menschlichkeiten mit beissender Ironie betrachtenden Denker genötigt haben. Ist man einmal auf sie aufmerksam geworden, so lassen sie sich an der stereotypen Formel, an der gleichartigen Einflickung durch „obwohl“, „wobei“, „oder“ u. s. w., vor allem an dem den Kontext oft empfindlich störenden oder verwickelnden Widerspruch zumeist leicht erkennen und ausscheiden.²) Nach dieser Ausscheidung erhält das

¹) Briefw. II, 308 f.

²) Ich notiere einige Beispiele: W. W. VI, 139, 157, 158, 180, 181, 202, 203, 210, 241, 270, 286, ein sehr charakteristisches Beispiel ist S. 169, wo ich die Kongression durch eckige Klammer ausscheide und der Satz durch die Ausscheidung erst seinen echten Sinn gewinnt: „und diese (*sc. die neue sittliche Gesinnung*) in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes (*sc. des sittlichen Menschheitsideals überhaupt*), welche er (*sc. der Mensch*) in sich aufgenommen hat [oder, (wenn wir diese Idee personifizieren) dieser selbst (*sc. jetzt Christus*)] trägt für ihn, [und so auch für alle, die an ihn (praktisch) glauben] als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden [und Tod] der höchsten Gerechtigkeit genug und macht als Sachwalter, dass sie hoffen können, vor ihrem Richter

Buch einen ganz anderen, viel geschlosseneren, grossartigeren und freieren Charakter. Es kennzeichnet sich dann deutlich als rationalisierende Vermittelungstheologie grössten Stiles. Es giebt drei Theologien: die rein wissenschaftliche oder die das Ganze der Religion deduzierende und in seinem Verhältnis zur Religions-

als gerechtfertigt zu erscheinen, [nur dass (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, das der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muss, von dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird].“ Der Satz ist für Kants Methode sehr interessant: Die Einschiebsel heben seinen einfachen Sinn geradezu auf, denn er will sagen, dass der neue Mensch in der Totalität seiner Gesinnung Erlöser, Stellvertreter und Sachwalter ist; die Einschiebsel entstellen den Sinn durch Einfügung einer allentfalls, weil für die Vernunft unkontrollierbaren, annehmbaren Ergänzung; aber Kants Ehrlichkeit hebt diese Ergänzung in der letzten Einschränkung wieder auf, wo er diese Ergänzung lediglich als Symbol für einen täglichen psychologischen Vorgang erklärt; eine grosse Anmerkung unter dem Text erläutert vollends die Symboltheorie; dabei bleibt aber doch im Text der völlig zweideutige und sinnstörende Doppelgebrauch des Ausdrucks Sohn Gottes. Beiläufig sei bemerkt, dass dies die einzige Stelle ist, wo die Worte Erlöser und Erlösung gebraucht sind, und dass hier der Erlöser ganz ausdrücklich die neue Gesinnung ist. Ein ähnlich charakteristisches Beispiel findet sich S. 184: „Da er also mit ihnen (sc. den himmlischen Einflüssen) unmittelbar nichts anzufangen weiss, so statuiert er in diesem Falle keine Wunder, sondern verfährt so . . . , als ob alle Sinnesänderung und Besserung lediglich von seiner eigenen angewandten Bearbeitung abhinge.“ Zu diesem vielleicht Anstoss gebenden „statuiert“, giebt nun die zweite Auflage die Anmerkung: „Heisst soviel als: er nimmt den Wunderglauben nicht in seine Maximen (weder der theoretischen noch der praktischen Vernunft) auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten.“ Dabei ficht er aber an anderer Stelle beides an. — Die bisherigen Stellen, die ganze Theorie der Parerga, der bloss möglichen und zwar die Theologie, aber nicht die Religionsphilosophie betreffenden Wunder, Geheimnisse und Geschichtsthat-sachen VI, 146, verfahren nach dem ersten, Fichte gegenüber geäusserten Grundsatz. Andere verfahren nach dem zweiten, dass sie den historischen Wunderglauben zwar in hypotese anerkennen und als wünschenswert bezeichnen, aber nicht von ihm, sondern nur von der sittlichen Gesinnung ausgehen wollen, um von dieser aus ihn dann, soweit er moralisch fruchtbar gemacht werden kann, annehmlich zu machen. Es handelt sich dann nicht um den historischen Wunderglauben selbst, sondern nur um seine Voranstellung oder Nachstellung. Kant kämpft nur für die zweite (VI, 278, 283) und es fehlt auch nicht in diesem Zusammenhang das gegen Fichte gebrauchte Stichwort: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben“, VI, 289. Das ist ganz unverkennbare Befolgung des dort geschilderten Verfahrens gegenüber der Zensur. — Am schlimmsten ist der

geschichte zeigende Religionsphilosophie, die rein kirchlich-positive, aus der offenbarten und inspirierten Bibel die Dogmen darstellende eigentliche Theologie (VII, 340 und 353), und eine Verbindung von Religionsphilosophie und Theologie, in der diese von jener durch und durch erleuchtet, deduziert und geregelt wird, aber auch jene sich diese als Organ praktischer Wirkung und Mittel religiösen Fortschrittes aneignet (VII, 359). Die erste Theologie behält Kant für sich; sie würde für die Praxis im gegenwärtigen Zeitpunkt leer und wirkungslos sein und durch ihren Rationalismus nur Erbitterung oder Verständnislosigkeit be-

Abschnitt VI, 212–222, wo über das Verhältnis der in der sittlichen Wiedergeburt selbst vollzogenen Befreiung vom Bösen zu dem fremden Verdienst des historischen Christus gehandelt wird. Die Stelle ist in ihrem Wortlaut absolut unverständlich und ist auch in Kuno Fischers ausführlicher Reproduktion nicht verständlich geworden. Sie wird nur durch das Zensurprinzip verständlich, den historischen Glauben allenfalls auf die moralische Gesinnung aufzupropfen, und ist eine Auslegung des Wunsches „hülfe meinem Unglauben“. Kant giebt sich hier den Anschein, eine fremde Genugthuung zur Straftilgung für eine Vernunftforderung zu halten, und konstruiert sogar eine Antinomie zwischen dem rein innerlich-rationalen Religionsglauben und einem notwendigen Rekurs auf fremde historische Ergänzung. Allein das Ende vom Liede ist, dass es auch hier nur auf Voranstellung des sittlich-rationalen Gedankens ankommt und das andere dann wohl oder übel als der moralischen Erneuerung zuträglich und von ihr aus bestimmbar hinzugefügt werden möge: Der Religionsphilosoph „wird bei aller Achtung für eine solche überschwängliche Genugthuung, bei allem Wunsche, dass eine solche auch für ihn offen stehen möge, doch nicht umhin können, sie nur als bedingt anzusehen, nämlich, dass sein, soviel in seinem Vermögen ist, gebesserter Lebenswandel vorhergehen müsse, um auch nur den mindesten Grund zur Hoffnung zu geben, ein solches höheres Verdienst könne ihm zu Gute kommen.“ S. 215. Das ist lediglich für die Zensur. Seine wahre Ansicht deutet Kant dadurch an, dass er diese Abhandlung über die Anerkennung einer fremden historischen Genugthuung überschreibt: „Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes!“ — Erwähnt sei noch, dass VII, 380 die Opferung Isaaks einfach als Mythos bezeichnet wird, während in der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ dieselbe Geschichte nur als „nicht apodiktisch gewiss“, als möglicher Weise einen Irrtum der Überlieferung und Auslegung enthaltend VI, 286 bezeichnet wird. — Dabei ist aber nicht zu vergessen, dass Kant, indem er nach dieser dogmatischen Seite sich starke Zurückhaltung auferlegt, dafür auf der praktisch-kirchlichen um so schroffer und grimmiger das Wöllnersche Regiment bekämpft. Das Prinzip des Zwangsglaubens wird mit sittlicher Entrüstung und mit schneidendem Hohn bekämpft.

wirken. Die zweite hält Kant für das grosse Übel, für den von Kleinlichkeit, Äusserlichkeit und Herrschsucht festgehaltenen Rest einer überwundenen Religionsstufe, der in den gegenwärtigen, der Aufklärung sich entgegen bewegenden, Zeiten die Religion nur vergiften und verächtlich machen kann. Die dritte ist ihm das von der Zeitlage geforderte Mittel der Versöhnung und Fortentwicklung, durch das aus der christlichen Landeskirche als der reinsten Verkörperung der religiösen Wahrheit, die die Erfahrung darbietet, durch allmähliche Umdeutung, Einschränkung und Selbstaufhebung die ideale Zukunftskirche, die reine, familienhafte, religiöse Menschheitsgemeinschaft, angebahnt werden soll. Es gilt, die hier erreichte relative Wahrheit der historischen Religionsgemeinschaft möglichst heraus zu heben und sie damit auf die Bahn zu bringen, auf der sie — in freilich noch unabsehlich weiter Ferne — zur absoluten reinen Wahrheit sich erheben wird. So hat Kant seine Stellung im Unterrichtsorganismus der Universität aufgefasst, wo Religionsphilosophie und Fakultätstheologie nebeneinander standen und von den gleichen Hörern benutzt werden sollten; so hat er die reiferen unter seinen theologischen Schülern zur Einheit und Versöhnung ihrer Ausbildung geführt; so hat er vor allem die Mission der Philosophie in Bezug auf das grosse religiös-kirchliche Problem der neuen Zeit aufgefasst.¹⁾ Es ist das nichts

¹⁾ Das Programm für die Gegenwart, die für Kant eine neue Epoche in der Geschichte des Christentums und zwar die wichtigste in ihr überhaupt ist, ist folgendes: „1. Dass . . . , da die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und beharrlich gemacht werden kann; da auch, wie der gegenwärtige Zustand menschlicher Einsicht beschaffen ist, wohl schwerlich jemand eine neue Offenbarung, durch neue Wunder eingeführt, erwarten wird, es das Vernünftigste und Billigste sei, das Buch, was einmal da ist, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu brauchen und seinen Wert nicht durch unnütze oder willkürliche Angriffe zu schwächen; 2. dass, da die heilige Geschichte . . . nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Objektes (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist, sie jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werde.“ VI, 231. An sich freilich ist „die heilige Geschichte bloss zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt“ d. h. ein rein historisches Produkt urchristlicher Apologetik und Legende und als solche geht es die Religionsphilosophie nichts an. Aber sie ist die „Hülle für den Embryo“ der reinen Religion (S. 219) und als solche ist sie ein vielleicht für immer (S. 234), jedenfalls auf lange Zeit unentbehrliches „Vehikel“.

anderes als die Unterscheidung einer rein wissenschaftlichen Theologie und einer Kirche und Wissenschaft versöhnenden, aber nicht rein wissenschaftlichen, sondern die Wissenschaft nur benutzenden und den historisch-populären Vorstellungen sich möglichst anschliessenden Theologie. Diese Unterscheidung liegt tief im Wesen der Sache. Zu ihr sahen sich alle grossen Denker und Forscher in der Theologie genötigt. Ihr haben in der Begründung der Theologie die grossen Alexandriner gehuldigt, sie ist in der modernen Neubildung der Theologie von Semler und von Schleiermacher gefordert worden, und sie hat sich immer deutlicher als die Konsequenz des Eindringens der reinen Wissenschaft in die Theologie herausgestellt.¹⁾ Der wahrhafte wissenschaftliche Radikalismus kennt seine Tragweite und versteht die konservativen Mächte des Gegebenen. Er macht daher nicht den Versuch, mit abstraktem Wahrheitsfanatismus diesen Abstand zu überspringen, sondern sucht ihn in besonnener langsamer Ausgleichung zugleich zu schonen und zu überbrücken. So hat Kant weder die revolutionäre Ersetzung der historisch bedingten Theologie durch eine reine Vernunfttheologie²⁾, noch die Einmischung einer rein historisch-kritischen Bibelforschung in die Theologie gewollt.³⁾ Die erstere entspricht

¹⁾ Vgl. Bernoulli, Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie, Freiburg 1897 und meine Anzeige Gött. Gel. Anzg. 1898. Von Bernoullis Historismus unterscheidet sich die Kantische Lehre sehr charakteristisch durch den Besitz eines normativen Religionsbegriffes und die Möglichkeit von hier aus der „Vermittelung“ ein festes Rückgrat zu geben.

²⁾ W. W. VI, 220: „In dem Prinzip der reinen Vernunftreligion als einer an alle Menschen beständig geschehenen göttlichen (obzwar nicht empirischen) Offenbarung muss der Grund zu jenem Überschritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, welche einmal aus reifer Überlegung gefasst, durch allmählich fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, sofern sie ein menschliches Werk sein soll; denn was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen und lassen sich nicht planmässig, der Freiheit unbeschadet, einleiten“ und S. 210: „Der Kirchenglaube kann als Volksglaube nicht vernachlässigt werden, weil dem Volke keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu sein scheint, die auf blosser Vernunft gegründet ist, und es göttliche Offenbarung, mithin auch eine historische Beglaubigung ihres Ansehens durch Deduktion ihres Ursprungs, fordert.“

³⁾ W. W. VII, 383: „Nun mag wohl die philologische Auslegung für den Schriftgelehrten und indirekt für das Volk in gewisser pragmatischer Absicht wichtig genug sein, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre . . . kann auch dabei nicht allein verfehlt, sondern wohl gar verhindert werden.“ Vgl. VII, 386; VI, 209 und Reicke, III, 9.

den Volksbedürfnissen nicht, und die zweite lenkt die Religion von dem, was sie allein interessiert, vom Absoluten, auf das ab, was für sie völlig gleichgiltig ist, auf das Zufällig-Relative. Er liebt die Bibelkritik so wenig wie Goethe, sondern will Verwertung der Bibel zur unmittelbaren Erbauung, ohne welche ihre Verwertung keinen Sinn hätte. In dieser Forderung und Methode weiss er sich einig mit der wissenschaftlichen Theologie aller Völker und Zeiten, mit der christlichen und jüdischen, der indischen und islamischen, die alle genötigt waren, die reine Wissenschaft von der Volksreligion zu sondern, aber die letztere nach Möglichkeit im Sinne der ersteren zu deuten.¹⁾ Aus so krummen Holze, wie der Mensch geschnitzt ist, lässt sich eben nichts gerades zimmern.²⁾

So ist also allerdings die „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ die Auseinandersetzung mit der Historie. Aber sie ist nicht die prinzipielle Untersuchung des Problems an sich, sondern die Lösung der praktischen Aufgabe, wie die Religionsphilosophie sich zu dem die Praxis beherrschenden historischen Element, dem christlichen Landeskirchentum, zu verhalten habe. Und zwar sind es speziell die Zentraldogmen des lutherischen Pietismus, Erbsünde, Bekehrung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Sündenstrafe, Genugthuung, Stellvertretung, neues Leben, Reich Gottes und Kirche, mit denen Kant sich beschäftigt, während die trinitarisch-christologisch-kosmologischen Dogmen der alten Kirche ganz zurücksinken. Die Grundgedanken der so entstehenden Koalitionstheologie sind leicht in ihren Umrissen zu zeichnen. Den wichtigsten Punkt bildet die Lehre vom radikalen Bösen, das zwar That jedes Einzelnen ist und dessen Allgemeinheit nur von der Erfahrung festzustellen ist, das also von der christlichen Erbsünde sehr verschieden ist. Es bedeutet die Herrschaft einer Gesinnungstotalität, die unbegreiflich und doch fühlbar die Unterordnung des Trieblebens unter das apriorische Sittengesetz im Prinzip aufhebt und dadurch eine böse Gesinnung bei verbleibendem Keim des Guten und bei einzelnen Bethätigungen des Guten hervorbringt. Dadurch berührt sie sich mit der christlichen Lehre von einer jeden Menschen beherrschenden und erst zu überwindenden Macht des Bösen. Diese Überwindung als Umkehrung der Maximen, als Herstellung des Übergewichts der Grundanlage zum Guten über die Störung des Bösen, ist ein in seiner Möglichkeit gänzlich unbegreiflicher, aber

¹⁾ VI, 208.

²⁾ VI, 198, offenbar ein Lieblingswort; vgl. IV, 149.

durch die Notwendigkeit des Sittengesetzes als möglich und in unbegrenzter Entwicklung verbürgter Vorgang, der durch religiöse Selbstbesinnung und Vertiefung d. h. durch Wirkung der geheimnisvollen Majestät des Sittengesetzes und der in ihm enthaltenen metaphysischen Hintergründe auf das Gemüt zu Stande kommt. Sie giebt dem Keim des Guten das Übergewicht und begründet eine qualitativ neue und einheitliche Gesinnungstotalität des Guten, bei der quantitative Mängel immer übrig bleiben und erst in langsamer Annäherung an das Ziel überwunden werden mögen. Der Vorgang ist für die menschliche Auffassung eine innerlich-psychologische Entwicklung, unter dem zeitlosen Gesichtspunkt Gottes eine Revolution, eine unbegreifliche Umkehrung der Maximen durch die Freiheit. Die Schmerzen der Busse, die diesen Vorgang begleiten, büßen im erneuerten Menschen die Sünden des alten, lassen ihn stellvertretend die Folge der Sünde tragen. Damit ist das Wahrheitsmoment der christlichen Bekehrungs-, Rechtfertigungs-, Wiedergeburt- und Busslehre, daneben auch das der Straf- und Genugthuungslehre anerkannt; denn um der Totalität der Gesinnung willen kann der neue Mensch trotz quantitativer Unvollkommenheit der Werke Gott als genehm gelten. Die blosse Vergegenwärtigung der Majestät des Sittengesetzes ist nun aber zwar ausreichend zu dem unbegreiflichen Vorgang der Sinnesänderung und zu der Gemeinschaft aus der Idee des Guten, aber nicht ausreichend zur empirischen Behauptung des neuen Lebens, das aus der menschlichen Gesellschaft und ihrem Egoismus immer neue Anfechtungen erfährt; es bedarf zur Sicherstellung der Behauptung und des Fortschrittes einer Vereinigung der erneuerten Menschen, die in dieser Vereinigung sich gegenseitig stärken und in dieser Verstärkung die Einflüsse von aussen abwehren. Damit ist aus den rein immanenten Vorgängen der Übergang zum Historischen und zur empirischen Gemeinschaft gemacht, die in der Geschichte von dem ersten starken, organisationskräftigen Durchbruch der reinen sittlichen Idee aus erwächst und die Menschen zunehmend zu einer reinen Religionsgemeinschaft der blossen Tugendgesinnung und Tugendpflege sammelt. Es ist zugleich der Übergang zur positiven Religion. Damit ist die Wahrheit der christlichen Lehre von dem Reiche Gottes und der es verkörpernden Kirche anerkannt und auch die relative Wahrheit der christlichen Idee von der Heilsgeschichte, d. h. von einem in der Geschichte erfolgenden und am geeigneten Zeitpunkt von der Vorsehung ans Licht geführten Durchbruch

der reinen Sittlichkeitsgemeinschaft. Kant giebt einen Abriss dieser Heilsgeschichte, wie Platon einen Mythos erzählt oder wie Goethe in „Wahrheit und Dichtung“ die Bibel schildert, eine Mischung rationell aufgefasster Geschichte mit poetischer universalgeschichtlicher Legende, deren Ansetzung an diese Geschichte so begreiflich als reizvoll und erbaulich ist. Eine solche Menschheitsgemeinschaft oder ein solches Reich der religiösen Sittlichkeit muss nun aber auch schliesslich seinen Kultus haben. An sich wäre nur der Kultus reiner sittlicher Gesinnung und darin liegender Versenkung in das Göttliche sowie des guten Handelns erforderlich. Allein bei der auf Gemeinschaftsformen angewiesenen Schwäche der menschlichen Natur, bei der noch dauernden Teilung der Staaten und dem Interesse des Staates an einer Organisation des sittlichen Geistes ist eine nach Ländern geschiedene versinnlichende Organisation des Gottesreiches oder eine Kirche im engeren Sinne nicht wohl zu entbehren. Sie ist so unentbehrlich, dass überhaupt von einer Religion aus reiner Vernunft, d. h. von einer bloss sittlichen Gesinnungsreligion gar nicht die Rede sein kann, sondern als Belebungsmittel ein heiliges Buch unerlässlich ist, als welches man dann das beste vorhandene — und das ist die Bibel — auf unabsehbare Zeiten benützen wird. Ja, auch das Judentum, das zur Euthanasie in der reinen Moralreligion neigt, wird deshalb zum Anschluss an die christliche Kultus-Organisation genötigt werden müssen.¹⁾ In ihr muss dann nur dafür gesorgt werden, dass die Aufstellung von Geistlichen oder moralischen Volkslehrern der Freiheit und Mündigkeit der autonomen Sittlichkeit und Frömmigkeit keinen Eintrag thue, dass die Predigt nur Mittel der Belebung und Entwicklung freier sittlicher Gesinnung sei, und dass die dogmatischen Symbolisierungen der religiösen Idee sowie die kultischen Gebräuche nie über die Stellung von Belebungsmitteln hinauswachsen. In diesem Sinne ist sogar auch das Privatgebet als Meditation und Selbstbelebung der guten Gesinnung, das Gemeindegebet und Kirchengehen als Symbol der Allgemeinheit der Religion, die Taufe als Symbol der Aufnahme in das Reich Gottes und die Kommunion als Symbol brüderlicher Gemeinsamkeit zu fordern. Damit ist dann die christliche Lehre vom Kultus und den Gnadenmitteln in ihrem Wahrheitsgehalt anerkannt, der Übergang zur Landesreligion oder der privilegierten Staatskirche vollzogen und der Abriss dieser

¹⁾ Das erste Reicke III, 4 f.; das zweite Reicke III, 39.

Theologie beschlossen. Freilich sind daneben im Vorbeiweg noch einzelne andere Dogmen gestreift; es ist die Trinitäts-, Berufungs- und Erwählungslehre sowie die Christologie und Logoslehre im moralischen Sinne als Exponent des Freiheitsgeheimnisses und seines religiösen Gehaltes umgedeutet worden. Allein das ist deutlich als Nebensache behandelt. Die Hauptsache ist das Geheimnis der Freiheit, die göttliche Majestät des Sittengesetzes und die mit immer neuer Anbetung erfüllende Tiefe der hierin geoffenbarten, aber völlig unbegreiflichen, intelligiblen Welt. Aus ihm und aus der Erkenntnis des radikalen Bösen ergeben sich alle die über die bloße Moral hinausgehenden religiösen Gedanken, ebendamt aber auch ihre Coincidenz mit dem ewigen Wahrheitsgehalt des Christentums, der als solcher sich gerade durch diese Coincidenz erweist. Jesus und die Bibel christlichen Anteils sind die klassische Illustration und Verkörperung des Guten trotz alles Moralisch-Indifferenten, was der Bibel und dem Messianismus Jesu anhaften mag. Das Detail der Glaubensvorstellungen mag dann bei dem unveräusserlichen Hang der menschlichen Natur zur Versinnlichung und Symbolisierung sich selbst und einer es immer reiner rationalisierenden moralischen Interpretation überlassen bleiben. Es lassen sich dabei allerhand tiefe, freilich stark in Metaphysik und Theosophie hinüberschweifende, Gedanken anknüpfen, die aber, je weiter sie sich vom Unmittelbar-Moralischen entfernen, um so schwerer für die Wissenschaft fassbar sind.¹⁾

¹⁾ Es zeigt sich hierin die öfter beobachtete Doppelneigung Kants, einerseits mit der Phantasie und Hypothese sich viel weiter in eigentliche Metaphysik einzulassen, als die Kritik an sich erlaubte; Beispiele dafür giebt Arnoldt „Krit. Exc.“ bei der Besprechung seiner Vorlesungen über Metaphysik. Andererseits ist ihm der letzte sichere Punkt der Erforschung des Übersinnlichen lediglich die Freiheit und das Sittengesetz, und schon die elementarsten religiösen Zusatzgedanken sind ihm fatale Verwickelungen des Problems. Sehr charakteristisch ist gerade bei den Zetteln, die die Begriffe der Genugthuung, Erwählung, Berufung behandeln, der Schlusssatz Reicke II, 186: „Würden wir von aller Religion abstrahieren, so würde die Moral ihren sicheren Gang gehen. Wir würden wissen, was wir zu thun haben, ohne uns ums Schicksal zu bekümmern. Jetzt, da wir um dieses besorgt sind und deshalb einen Gott annehmen, kommen wir in neue Schwierigkeiten.“ Ähnlich sagt er von dem in der christlichen Lehre zur kritischen hinzutretenden Plus Reicke II, 168 „Allein die Philosophie geht ungern daran, sich bis zu Erklärungsgründen zu versteigen, deren Begriff in einem ewigen Dunkel für uns bleiben muss.“ Zwischen dieser Doppelneigung geht die ganze Religionsphilosophie Kants hin und her. Das wird sich noch später bei der Metaphysik der Geschichte wiederholen.

Das Mittel dieser Koalition ist die „moralische Interpretation“. Allein diese Interpretation verhält sich zu den verschiedenen Dogmen sehr verschieden. Sie stellt einerseits die Identität der rationalen Ethik und der Ethik Jesu sowie die weitere Identität der in der rationalen Moral enthaltenen übersinnlichen Bezüge mit den in der Lehre Jesu gepredigten fest; sie ist also der Aufweis der inneren Wesensübereinstimmung in den Hauptlehren. Dagegen behandelt sie andererseits die apostolischen und kirchlichen Lehren über Gott und Christus als von der Lehre Jesu stark abweichende, wenn auch der unentbehrlichen Versinnlichung dienende, Ausführungen anthropomorphistischer Art, die ziemlich gewaltsam und äusserlich umgedeutet werden dürfen, da sie ja von Hause aus ihr Daseinsrecht nur in dem Masse haben, als sie die reine Lehre Jesu ausdrücken wollen. Kant verwahrt sich daher gegen den Vorwurf der allegorisch-mystischen Interpretation, der schon damals von historisch-philologischen Exegeten gegen ihn erhoben wurde.¹⁾ Er will keine von aussen hereingetragene und willkürliche Allegorisierung des Christentums gegeben haben, sondern eine Interpretation aus den eigenen wesentlichen Grundideen des Christentums heraus, das ja der Durchbruch der reinen Religion in der Geschichte ist und nur einer Ausmerzung der auch ihm noch anhaftenden Reste des anthropomorphistischen Supranaturalismus in Dogma und Kultus bedarf. Die gewaltsame Behandlung des Alten Testamentes darf man hierbei nicht in Anschlag bringen, da das alte Testament nach Kants Meinung den Juden und nicht den Christen gehört, ja am besten überhaupt abgestossen würde.²⁾ Das Prinzip ist die Deutung der religiösen Vorstellungen aus einer sie hervortreibenden Idee, und der Schein willkürlicher Allegorisierung

¹⁾ VII, 362 ff. Dass Kant die christlichen Dogmen einfach im Sinne seiner Moralreligion allegorisiert habe, ist auch heute noch eine sehr geläufige Auffassung. Er hat sie nicht mehr allegorisiert, als es die ganze moderne Theologie überhaupt thut, wenn sie von wesentlichen und ewigen christlichen Ideen und zeitgeschichtlichen Hüllen spricht. Es ist dann eben nur die Auffassung des Wesentlichen und damit die Deutung der zeitgeschichtlichen Hüllen eine andere. Kants wirkliches Verfahren ist, wie er selbst sagt, „Reduktion der Glaubensartikel“ aufs Minimum Reicke II, 358 und allegorisch-mythische Erklärung oder auch nur Behandlung des Restes.

²⁾ Reicke II, 244: „Wenn man es herausschaffete! Lappen an einem neuen Kleid!“ Kant pflegt das A. T. und die jüdischen Einflüsse auf das N. T. selten zu erwähnen ohne Zufügung des Spruches: *hae nos reliquiae exercent*.

stammt nur aus der einseitig moralistischen Erkenntnistheorie der Religion.

Diese Auffassung des Buches schliesst nun aber selbstverständlich nicht aus, dass seine Bedeutung nicht in der Herstellung eines solchen Kompromisses aufgeht. Es ist kein Zweifel, dass Kant bei der Vertiefung in diese Aufgabe und bei der damit ihm aufgedrängten eingehenden Analyse des Christentums seine eigene Religionstheorie erheblich fortgebildet hat. Es tritt das an den beiden Hauptpunkten des Buches, in der Lehre vom radikalen Bösen und der Wiedergeburt und in der von der religiösethischen Gemeinschaft deutlich zu Tage. In ihnen liegt nicht ein durch die Koalition von aussen her aufgenötigter Kompromiss, sondern eine innere Fortbildung und Vertiefung des Kantischen Religionsbegriffes selber vor. Das hat Schweitzer durchaus zutreffend gezeigt. Er hat auch mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Freiheitslehre des radikalen Bösen und der Wiedergeburt über die Prinzipien des ursprünglichen Transscendentalismus weit hinausführt, indem sie trotz aller Verwahrungen Kants Veränderung und damit Geschichte im Gebiet des Intelligibeln lehrt, dessen Zeitlosigkeit Kant mit dem Sündenfall und der Wiedergeburt, dessen Einfachheit er mit der als Entwicklung sich darstellenden empirischen Bekehrung trotz aller Versicherungen nicht zu vereinigen vermag. Ebenso hat Schweitzer mit Recht hervorgehoben, dass in dem Begriff der ethisch-religiösen Gemeinschaft als Volk Gottes ein anderer, mindestens weiterer Begriff Gottes als der ursprüngliche der „Krit. d. prakt. V.“ sich darbietet, dass neben der zu postulierenden Einheit von Sinnlichkeit und intelligibler Welt im jenseitigen höchsten Gut hier der Gedanke einer in der Entwicklung der Geisteswelt sich offenbarenden und zum Ziel wirkenden Vernunft trete. Er hätte noch hinzufügen dürfen, dass die ganze Heranziehung der Gemeinschaft zur Behauptung und Befestigung der guten Gesinnung eine Durchbrechung der strengen, alle Deduktion nur auf die Vernunftgesetze gründenden Bewusstseinsimmanenz bedeutet und eine positive Würdigung des Gesamtbewusstseins anbahnt.

Aber diese Dinge sollen hier nicht weiter verfolgt werden. Es handelt sich hier nur um die Auseinandersetzung der Kantischen Religionsphilosophie mit der Historie, und es ist daher hier vielmehr die Frage, ob nicht — ganz abgesehen von den durch die Zensur und die Rücksicht auf das Durchschnittspublikum ab-

gezwungenen Akkommodationen — die Haupt- und Grundideen selbst durch den Koalitionsgedanken in einer Weise positiv christlich gefärbt sind, die nicht ganz der eigentlichen Auffassung Kants von der Historie entspricht. Die Frage macht sich an drei Punkten ganz von selbst geltend: wie verhält sich das radikale Böse und die Wiedergeburt zu dem von Kant überall festgehaltenen und seine ganze Weltauffassung beherrschenden Gedanken der Entwicklung? wie verhält sich die in den verschiedensten Wendungen gelehrte göttliche Thätigkeit und Wirkung zu dem rein subjektiv-immanenten Ablauf des Bewusstseins? Was ist Kants wirkliche Meinung über die Bedeutung Jesu für die Religion?¹⁾

Kuno Fischer charakterisiert Kants Religionsphilosophie als Erlösungslehre, was ohne nähere Bestimmungen jedenfalls die Annahme einer Fehlentwicklung und eines historischen Ausgangspunktes der Erlösung voraussetzt; damit stimmt auch die Betonung, die Fischer der Genugthuung und dem Werk Christi zu Teil werden lässt. In der That kann der von Kant entwickelte Begriff des radikalen Bösen mit seiner Behauptung einer grundsätzlichen verdorbenen Gesinnungstotalität, seiner Anschauung von der Allgemeinheit und Erregbarkeit des Bösen ausserhalb des sittlichen Tugendreiches und seinem ausdrücklichen Ausschluss eines

¹⁾ Die Schrift von C. v. Kügelgen „Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben. Ein Compendium Kantischer Theologie“ 1896 ist eine ganz steuerlose Zusammenstellung von Stellen aus Kants Werken und, abgesehen von dem Nachweis der reichlichen Benutzung der Bibel durch Kant, völlig wertlos. In dieser Bibelbenutzung spiegelt sich übrigens zum grossen Teil wie in den Citaten lateinischer Dichter nur die christlich-humanistische Erziehung jener Tage. — Ich mache im Folgenden den Versuch, Kants Religionslehre so darzustellen, wie sie nach Abzug sowohl der aus dem Koalitions- und Kooperationsgedanken stammenden christlich-dogmatischen Färbungen als auch der besonderen, von der Zensur abgenötigten Konzessionen im Rahmen seiner allgemeinen Denkweise sich darstellen würde. Auch Laas hat das in seiner sehr interessanten Darstellung unterlassen. Er lässt daher Kant mit seiner Christianisierung des Deismus sehr stark aus der Rolle fallen und vermutet hiervon seine stark theologisch-metaphysischen Neigungen als Ursache. Das ganze Kooperations- und Kompromissprinzip lässt Laas erst nachträglich im „Streit“ eingeführt werden und damit die Christianisierung, die Kant als freie litterarische That misslungen ist, als Kooperation der Fakultäten und Vorlage des Kompromisses an die Regierung von neuem versucht werden. Dabei ist aber verkannt, dass die „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ bereits ebenso gemeint war und in Kants wirklichem Sinne erst durch starke Abzüge verstanden werden kann.

Nebeneinander von Gutem und Bösem dazu veranlassen. Allein dagegen macht schon der Umstand bedenklich, dass der Ausdruck „Erlösung“ gar nicht vorkommt,¹⁾ dass nur einige male vom Heil die Rede ist (VI, 179), vor allem, dass das radikale Böse in diesem Sinne in keiner anderen Schrift vorkommt. Von dem Bösen ist wohl in den geschichtsphilosophischen Schriften die Rede. Die Abhandlung „Vom mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte“ schildert den mutmasslichen typischen Anfang des Bösen. „Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk“ IV, 322. Dieses Böse trägt durch seine Folgen die Selbstkorrektur in sich, indem es zur Stiftung der Kultur und des Staates nötigt; und trotz der hierbei sich ergebenden, die Menschheit fast hoffnungslos unwürdig machenden Kulturlaster treibt doch die Kultur über sich selbst hinaus zur Errichtung und Kräftigung der sittlichen Gesinnung und damit zum Fortschritt des Ganzen. Das ist ein in den ersten und letzten Schriften Kants immer wiederholter Gedanke. So gilt von dem anfänglichen Bösen: „Für das Individuum, welches im Gebrauch seiner Freiheit bloss auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, war sie Gewinn“ IV, 322. Von dem Ganzen der Geschichte aber gilt: „Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gang menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechten zum Bessern allmählich entwickelt; zu welchem Fortschritt dann jeder an seinem Teile, soviel in seinen Kräften steht, beizutragen, durch die Natur selbst berufen ist“ IV, 329. In der Schrift „Zum ewigen Frieden“ 1795 ist von „einer gewissen in der menschlichen Natur gewurzelten Bösartigkeit“ die Rede, die sich in der legalen Ordnung des Staates zwar verbirgt, die aber unverhüllt noch heute in dem Verhältnis der Staaten zu einander sich kund giebt VI, 442. Schon der Ausdruck verrät, dass hier das Böse der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ gemeint ist. Aber von diesen Bösen heisst es dann sofort: „Das moralisch Böse hat die von seiner Natur unabtrennbare Eigenschaft, dass es in seinen Absichten (vornehmlich gegen andere Gleichgesinnte) sich selbst zuwider und zerstörend ist und

¹⁾ An der oben erwähnten Stelle ist nur vom Erlöser die Rede zusammen mit anderen stehenden Termini der Dogmatik wie Stellvertreter und Paraklet, und der Erlöser ist die reine sittliche Gesinnung selbst.

so dem (moralischen) Prinzip des Guten, wenngleich durch langsame Fortschritte, Platz macht“ VI, 446. Ähnlich stellt die Abhandlung über das „Ende aller Dinge“ 1794 das Problem. Sie würdigt das irrationale Böse als eine mögliche Hemmung des Zieles der Menschheit, lehnt aber sowohl die buddhistisch-platonische Lehre von einer Strafverbannung des Menschen in die Sinnlichkeit wegen intelligibler Sünden ab, als die christliche Eschatologie mit ihrem allgemeinen Abfall des Menschen zum Bösen und zum Antichrist. Die ethisch-teleologische Gesamtanschauung von der Geschichte fordert eine zunehmende Entwicklung zum Guten, die durch das Böse und den Ausgang aus der blossen tierischen Indifferenz mitbefördert wird. „Natürlicher Weise eilt in den Fortschritten des menschlichen Geschlechtes die Kultur der Talente, die Geschicklichkeit des Geschmacks (mit ihrer Folge, der Üppigkeit) der Entwicklung der Moralität vor; und dieser Zustand ist gerade der lästigste und gefährlichste für die Sittlichkeit sowohl als physisches Wohl. . . . Aber die sittliche Anlage der Menschheit, die (wie Horazens *poena pede claudo*) ihr immer nachhinkt, wird sie, die in ihrem Lauf sich selbst verfängt und oft stolpert, (wie man unter einem weisen Weltregierer wohl hoffen darf) dereinst überholen; und so sollte man selbst nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserem Zeitalter in Vergleichung mit allen vorigen wohl die Hoffnung nähren können, dass der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten und das Ende aller Dinge herbeiführen dürfte“ VI, 364. So ist also das radikale Böse unter allen Umständen ein Moment der Entwicklung, das teils sie selbst vorwärts treiben hilft, teils in ihr wieder überwunden wird, mit dem mutmasslichen Ende, dass wohl einige im Bösen sich verhärten, die Gattung im Ganzen aber das in der Zeit überhaupt immer nur approximative Ziel erreicht. Das wirkliche Ziel liegt im Zeitlosen und Intelligibeln. Dieselbe Betrachtung ist es nun aber auch, die in Wahrheit in der „*Rel. i. d. Gr. d. bl. V.*“ vorliegt. Die am Anfang auftretende und für Kants entwicklungsgeschichtliche Anschauung so befremdliche Ausschliessung eines Nebeneinander von Gut und Böse¹⁾ wird an späteren Stellen ausdrücklich auf die intelligible Anschauung beschränkt, während in der Erfahrung und Erscheinung sowohl ein anfänglicher Zustand der

¹⁾ VI, 118, 130 u. 152.

Indifferenz als dann ein kämpfendes Nebeneinander von Gut und Böse zu konstatieren ist.¹⁾ So ist auch die Wiedergeburt nur für die zeitlose Beurteilung Gottes eine totale Umkehrung und Revolution, in der an Stelle des Totalbösen das Totalgute tritt, während sie „für die Beurteilung der Menschen, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über die Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Besseren, mithin als allmähliche Reform des Hanges zum Bösen als verkehrter Denkungsart, anzusehen ist.“²⁾ Was es hier auch immer mit dem sehr dunklen Verhältnis zwischen empirischer und intellektueller Beurteilung auf sich habe, Motiv und Sinn des Gedankens sind klar. Das Böse ist neben dem Guten ein Bestandteil der Entwicklung, der in allmählicher Überwindung zurückgedrängt wird; aber der Gegensatz des in dieser Entwicklung hervortretenden Bösen und Guten soll nicht als ein Gegensatz des Mehr oder Minder, sondern jedesmal als ein ausschliessender Gegensatz der Gesinnungstotalitäten betrachtet werden. Wo das Böse überhaupt eintritt, wird es durch die Durchbrechung des einheitlichen Prinzips des Sittengesetzes ebendamit zur Totalität des entgegengesetzten Prinzips, und seine Überwindung ist daher nicht quantitativ im Einzelnen, sondern qualitativ im Totalen der Gesinnung gefordert. Alles das aber vollzieht sich innerhalb der aufwärtssteigenden Entwicklung, und in diesem Sinne lauten auch die Überschriften der beiden das Thema behandelnden Aufsätze „von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten“ und von dem „Kampf des guten Prinzips mit dem bösen“; in dem Kampfe findet die vom ethischen Glauben geforderte siegreiche und wachsende Entwicklung der Menschheit statt. In der Einzelausführung aber ist diese Be-

¹⁾ „Hieraus, d. h. aus der Einheit der obersten Maxime bei der Einheit des Gesetzes, worauf sie sich bezieht, lässt sich auch einsehen: warum der reinen intellektuellen Beurteilung des Menschen der Grundsatz des Ausschliessens des Mittleren zwischen Gut und Böse zum Grunde liegen müsse; indessen, dass der empirischen Beurteilung aus sensibler That (dem wirklichen Thun und Lassen) der Grundsatz untergelegt werden kann: dass es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz vor aller Ausbildung, andererseits ein Positives der Mischung, teils gut teils böse zu sein. Aber die letztere ist nur Beurteilung des Menschen in der Erscheinung und ist der ersteren im Endurteil unterworfen.“ VI, 133.

²⁾ VI, 142. Der gleiche Grundsatz im „Ende aller Dinge“ VI, 366.

tonung des Totalitätscharakters des Bösen allzusehr der christlichen Terminologie der Erbsündenlehre angenähert worden, und es entsteht der Anschein einer nicht bloss partiellen, sondern totalen Fehlentwicklung. In Wahrheit ist vom Christentum nur der Gedanke des Gesinnungs- und Prinzipcharakters des Guten wie des Bösen übernommen und die Ausschliesslichkeit des nur durch eine Gesinnungsumkehr zu überwindenden Gegensatzes; der Gegensatz selbst aber ist einer aufsteigenden und einer das Böse durch seine Wirkungen zur Selbstkorrektur antreibenden Entwicklung einverleibt.¹⁾ Das schon von den antiken Moralisten erkannte Wesen des Bösen ist nur in Übereinstimmung mit dem Christentum dahin zu vertiefen, dass es nicht ein Minder-gut-sein oder eine Unwissenheit, sondern überall da, wo es eintritt, jedesmal auch ein Totalprinzip der falschen Gesinnung ist. Damit steht Kant unter den modernen Religionsphilosophen Pascal am nächsten, aber er verwirft seinen dualistischen Supranaturalismus.²⁾ Hierdurch ist auch

¹⁾ Vgl. VI, 154 u. 151. Das Motiv Kants ist an der ersten Stelle deutlich ausgesprochen: „Es ist eine Eigentümlichkeit der christlichen Moral: das Sittlich-Gute vom Sittlich-Bösen nicht wie den Himmel von der Erde, sondern wie den Himmel von der Hölle unterschieden darzustellen, eine Vorstellung, die zwar bildlich und als solche empörend, nichtsdestoweniger aber ihrem Sinne nach philosophisch richtig ist. Sie dient nämlich dazu, zu verhüten: dass das Gute und Böse, das Reich des Lichtes und der Finsternis, nicht als aneinander grenzend und durch allmähliche Stufen sich in einander verlierend gedacht, sondern durch eine unermessliche Kluft von einander getrennt vorgestellt werde. Die gänzliche Ungleichartigkeit der Grundsätze und zugleich die Gefahr, die mit der Einbildung von einer nahen Verwandtschaft der Eigenschaften, die zu einem oder dem andern qualifizieren, verbunden ist, berechtigen zu dieser Vorstellungsart, die bei dem Schauerhaften, das sie in sich enthält, zugleich sehr erhaben ist.“ Aber es ist das nur das Motiv für die jetzt erfolgende nähere Ausgestaltung seines immer festgehaltenen Begriffes des Bösen, das wie Mephisto ein Moment der Entwicklung ist und bei aller grundsätzlichen Entgegensetzung doch, indem es das Böse will, das Gute schaffen hilft. „Das Böse ist die Triebfeder zum Guten“, Reicke II, 315. Kant nennt das die „Paradoxie“ der historischen Dinge IV, 167. Vgl. auch VII, 648, 652 ff., sowie über die Wiedergeburt als Befestigung der sittlichen Gesinnung gegen die schwankenden Instinkte zwischen dem 30. und 40. Lebensjahr VII, 617.

²⁾ In den Stellen, wo ich Pascal erwähnt gefunden habe (Anthrop. VII, 444 u. 474), wirft Kant Pascal überkünstliche Selbstbeobachtung vor, die ihn zu „schreckenden und ängstlichen Vorstellungen“ geführt habe. Auch Pascal folge dem blossen Psychologismus, der zu Illuminatismus oder Terrorismus führt. Die psychologische Analyse aber ist es, worauf Pascal

ohne Weiteres klar, was Kant unter der Erlösung versteht. Sie ist für ihn nicht Erlösung durch eine göttliche Wirkung, am allerwenigsten in dem Sinne einer supranaturalen, an einem Punkt in die Entwicklung eingreifenden, Gottesthat. Alle Rede von der fremden Genugthuung ist nur kunstvoll verklausulierte theologische Diplomatie. Der ganze Gegensatz einer verlorenen und wiedergewonnenen Welt fehlt Kant bei der Anlage seines Weltgedankens überhaupt. Von Erlösung kann also nur insofern die Rede sein, als die Erlösung identisch ist mit der Wiedergeburt, dem Sieg des guten Prinzips, der Durchsetzung des Sittengesetzes, der Geltendmachung des Grundgesetzes der praktischen Vernunft. Bewirkt ist sie durch eine bei der Unbegreiflichkeit der Freiheit völlig mysteriöse Freiheitsthat, die die Umkehrung der Gesinnungsrichtung im Zentrum des Willens bedeutet. Aber darin allein besteht die Erlösung. Sie findet überall statt, wo überhaupt das Sittengesetz seine Majestät gegen das radikale Böse durchsetzt, und wenn sie im Christentum besonders zu Hause ist, so kommt das nur davon her, dass eben das Christentum das reine Sittengesetz mit besonderem Ernst und Nachdruck geltend gemacht hat und in seiner Gemeinschaft diesen Nachdruck durch das Gemeinbewusstsein um das Gute verstärkt. Alles was darüber hinausgeht, steht unter dem Einfluss des christlichen Sprachgebrauches und färbt dadurch den Kantischen Gedanken in einem ihm nicht von Hause aus eignenden Sinne. Vielmehr ist Erlösung und Religion überhaupt identisch und beide sind überall, wo das Gesetz der praktischen Vernunft den Willen beherrscht.¹⁾ Die Erlösung ist die in

seinen Supranaturalismus aufbaut, während ein solcher auf die rein erkenntnistheoretische Behandlung des Sittengesetzes und des Bösen nicht aufgebaut werden kann. Es seien Täuschungen des inneren Sinnes, der ja doch das Seelenleben nur als Erfahrung und Erscheinung zeigt.

¹⁾ Vgl. VI, 32. „So wird, wenn gar ein solches (*sc. Erlösungsgeheimnis*) ist, Jeder es nur in seiner eigenen Vernunft zu suchen haben.“ Oder bezüglich der Gnade vgl. VII, 360. „Wird aber unter Natur (in praktischer Bedeutung) das Vermögen aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten verstanden, so ist Gnade nichts anderes als die Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes inneres, aber übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir es uns erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns selbst nicht gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt wird“. Oder VII, 365 über die moralische Schriftauslegung, die allein authentische Selbstausslegung

der Menschheitsentwicklung sich vollziehende Überwindung des Bösen, das doch selbst als Hebel in diese Entwicklung hineingeht.

Damit ist in der Hauptsache auch schon die zweite Frage beantwortet. Es kann nicht deutlich genug betont werden: Kant ist Gegner jedes Supranaturalismus, der Kundgebungen und Wirkungen Gottes irgendwo anders erkennt und statuiert als in dem übersinnlichen Vermögen der Freiheit und im Sittengesetz selbst. Die „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ täuscht hierüber sehr stark durch die immer wieder vorbehaltene Möglichkeit, dass eine dem Philosophen bei seiner Methode völlig unzugängliche und daher von ihm auch nicht widerlegbare Offenbarung von der Theologie erwiesen und weiteren Sätzen zu Grunde gelegt werden könne. Allein dieser „geistliche Vorbehalt“ ist nur ein Werk der Diplomatie, und dieses *asylum ignorantiae* für die Theologie ist in Wahrheit nur ein Schutzort für den von der Zensur bedrängten Schriftsteller. Kant hat ausdrücklich den Supranaturalismus in jeder Gestalt verworfen und ist darin nur der Vollstrecker der Konsequenzen der modernen Religionsphilosophie. Die Unklarheiten von Locke und Leibniz, die archaistische Position von Pascal sind überwunden, er geht hierin mit Hume, Gibbon, Voltaire und Rousseau. Und zwar hat er das Problem allseitig erwogen, den mehr kirchlich-orthodoxen und den pietistisch-schwärmerischen Supranaturalismus unterschieden. Den ersteren verwirft er ohne Weiteres als zum historischen Religionswahn gehörig. Das äussere historische Wunder ist völlig unannehmbar, wobei er sich die Humesche Lehre von der Unmöglichkeit der Feststellung eines solchen rundweg aneignet. Der zweite kann bei seiner Unabhängigkeit von der Historie als Spielart oder Sekte in die Vernunftreligion aufgenommen werden, aber ist trotzdem ebenfalls zu verwerfen, da er sich an das bloss Psychologische, Zufällige und Empirische hält statt an das Notwendige und Giltige und somit zur Schwärmerei, zur Unmöglichkeit der Unterscheidung von

des göttlichen Geistes im menschlichen ist; „der Gott in uns selbst ist der Ausleger, weil wir niemand verstehen als den, der durch unsern eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts als durch Begriffe unserer Vernunft, sofern sie rein moralisch und hiermit untrüglich sind, erkannt werden kann“. Gott wirkt und spricht also nur in der praktischen Vernunft als einem apriorischen Bewusstseinsgesetz selbst.

Wahrem und Falschem, führt. Damit sind die dem modernen Denken in der That näherstehenden Lehren der Pietisten und Jacobis abgelehnt.¹⁾ Aber damit ist das Problem doch noch nicht erledigt. Kant hat vielmehr das dringende Bedürfnis, das relative Recht des Offenbarungsgedankens, den Geheimnischarakter der Religion und die objektive, vom Menschen unabhängige Gegebenheit, zu betonen. Das erste geschieht, indem er unermüdlich den Geheimnischarakter und die Unbegreiflichkeit der Freiheit hervorhebt. Die Wolke des Geheimnisses liegt wahrlich feierlich genug auf Kants Religionsphilosophie, und darin giebt er Jacobi nichts nach. Das zweite geschieht, indem er in der Freiheit die Gegenwart des Übersinnlichen, das absolute Wunder, betont. An Stelle der historischen Wunder der Heilsgeschichte und an Stelle der psychologischen Wunder der übersinnlichen Erfahrung tritt das erkenntnistheoretische Wunder der Verknüpfung der kausalen Erscheinungswelt mit der Freiheit.²⁾ So setzt er sich völlig bewusst mit Jacobis Vorwurf auseinander, dass seine Lehre ein „Machen“ Gottes durch menschliche Reflexion bedeute und jede direkte innere Berührung mit Gott aufhebe. Dagegen macht Kant geltend, dass zwar die menschliche Reflexion die Gottesbegriffe als reflektierende Folgerungen „mache“, dass aber das Göttliche und Ewige als Prinzip und Gesetz in dem unbegreiflichen Vermögen der Freiheit selbst präsent sei. Die religiösen Postulate sind nicht aus

1) VI, 297 ff. u. VII, 371 ff.

2) Vgl. VII, 376: „Dass wir auch das Vermögen dazu haben, der Moral mit unserer sinnlichen Natur so grosse Opfer zu bringen, dass wir das auch können, woran wir ganz leicht und klar begreifen, dass wir es sollen, diese Überlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere (wenn es zum Widerstreit kommt) nichts ist, ob dieser zwar in seinen eigenen Augen alles ist, diese moralische von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand höchster Bewunderung, die, je länger man dieses wahre (nicht verdrehte) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt; so dass diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Übersinnliche in uns, weil es doch praktisch ist, für übernatürlich d. i. für etwas, was garnicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluss von einem anderen und höheren Geiste halten.“ Über die Freiheit als „Faktum“ vgl. Hegler S. 89–93, über die Vernunft als religiös gewertetes Prinzip der Teilnahme an der übersinnlichen Welt vgl. Hegler S. 106 f., über die „Realität des Übersinnlichen“ vgl. Hegler S. 142.

Not und Drang geborene Wünsche, sondern „Imperative“,¹⁾ die aus dem Wunder der Freiheit notwendig und insofern objektiv hervowachsen.²⁾ Es ist sozusagen ein rein innerer, ein rein moralischer Supranaturalismus, der aller und jeder Religion immanent ist, wo irgend sie sich in ihrem reinen Wesen erfasst.³⁾ Aber damit ist das Problem der Gegenwart und Wirkung Gottes in der Religion immer noch nicht erschöpft. Kant betont allzu deutlich und allzu beharrlich die Notwendigkeit, den rein immanenten Ablauf „irgendwie“ durch transscendente Beziehungen zu ergänzen, und zwar schwebt ihm dabei gleicher Weise die Sündenvergebung wie die Kräftigung des sittlichen Gesetzes zu willensbestimmender Macht vor. Die Hinweise auf das fremde Verdienst

¹⁾ VI, 495.

²⁾ Vgl. VI, 421 gegenüber Jacobi: „Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Kniee beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen uns unbekannt ist und welches zum Menschen durch seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie bloss spekulativ ist, und was uns zu thun obliegt (objektiv), immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Prinzip zum Grunde legen; nur dass das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personifizieren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen (ob wir dieser gleich keine anderen Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden worden), eine ästhetische Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist, deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Prinzipien schon ins reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische, Darstellung seine Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Visionen zu geraten, die der Tod aller Philosophie sind.“ Vgl. auch VI, 268 und Reicke II, 168: Das Gewissen als einziges Wunder.

³⁾ Vgl. VI, 220: „Das Prinzip der reinen Vernunftreligion als einer an alle Menschen beständig geschehenden göttlichen (obzwar nicht empirischen) Offenbarung“ und VI, 240 das Christentum „als die Offenbarung desjenigen, was für die Menschen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimnis war.“ Doch ist diese Offenbarung natürlich nicht auf das Christentum beschränkt: „Dieser seligmachende Glaube . . . kann bei aller Verschiedenheit des Kirchenglaubens doch in jedem angetroffen werden, in welchem er sich auf sein Ziel, den reinen Religionsglauben, beziehend praktisch ist.“ VI, 213.

sind hierbei nach allem bisherigen nicht ernst zu nehmen.¹⁾ Aber ein Problem bleibt ihm hierin doch. Im „Streit“ korrigiert er diese dogmatischen Zugeständnisse dadurch, dass er eine irgendwie die Schuld der Sünde aufhebende göttliche That als einen aus dem Vernunftglauben selbst zu postulierenden Begriff erklärt: „Von einem heiligen und gütigen Gesetzgeber kann man sich die Dekrete in Ansehung gebrechlicher, aber alles, was sie für Pflicht erkennen, nach ihrem ganzen Vermögen zu befolgen strebender Geschöpfe nicht anders denken, und selbst der Vernunftglaube und das Vertrauen auf eine solche Ergänzung, ohne dass eine bestimmte empirisch erteilte Zusage dazu kommen darf, beweiset mehr die echt moralische Gesinnung und hiermit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeugung, als es ein empirischer Glaube thun kann“ VII, 365.²⁾ Es bleibt also auch in der reinen Vernunftreligion ein „Irgendwie“ der Sündenvergebung, nur ist dieses „Irgendwie“ ebenso wie die Erlösung und Offenbarung dem reinen Religionsglauben überall wesentlich immanent, wo er rein sich erfasst, und hat mit dem Christentum nur insofern und in dem Masse zu thun, als dieses mit der reinen Vernunftreligion identisch ist. Aus dem Glauben an einen heiligen und gütigen Gesetzgeber folgt überall der Glaube an dessen Bereitschaft zur Sündenvergebung von selbst. Soweit darüber hinaus aber noch weitere Wirkungen Gottes, Lenkung der Geschichte zur Herausstellung der reinen Religion und zu ihrem schliesslichen Sieg in der Gattung oder Lenkung des individuellen Seelenlebens zur Gewinnung des Sieges über das Böse, in Betracht kommen, sind wir auf Kants allgemeine geschichtsphilosophischen Lehren und damit auf seinen Vorsehungsglauben hingewiesen. Kant ist nämlich weit davon entfernt, sich bloss auf den Kanon der „Urteilkraft“ zu stimmen,³⁾ dass die kausal verlaufende Geschichte

¹⁾ Dazu kommt noch, dass die Auffassung der an sich eine natürliche Folge bildenden Übel als Strafen etwas Subjektives, eine bloss menschliche Beurteilung durch das böse Gewissen ist IV, 321; VI, 170, und dass die Lehre von dem Strafleiden Christi nur ein Spezialfall des in allen Religionen üblichen elementaren Expiationsglaubens ist VI, 218.

²⁾ Ebenso und noch deutlicher Reicke III, 7: „Wir haben a priori Ursache zu glauben, dass uns unter der Bedingung eines guten Lebenswandels eine solche Genugthuung versprochen sei, ob wir gleich historisch oder empirisch davon keine Kunde haben; in diesen Glauben, durch den wir nichts bestimmen, würde auch das Verdienst Christi gehören, wenn es von Gott versprochen wäre.“

³⁾ Wie Medicus a. a. O. gerne möchte, der daher die nach der Urteilkraft auftretenden Äusserungen als Verwirrung des Alters betrachtet!

bloss im Ganzen so beurteilt werde, als ob sie der Verwirklichung des ethischen Gattungszweckes diene. In Wahrheit hat Kant vorher wie nachher einen sehr energischen und überaus häufigen Gebrauch von dem Vorsehungsgedanken gemacht, der ihm durch das sittliche Gesetz gewährleistet schien, und der für ihn wie für Goethe und für das ganze Jahrhundert das Zentrum der religiösen Betrachtungsweise war. Das geht von der Vorliebe für den physikotheologischen Beweis bis zu den geschichtsphilosophischen Aufsätzen und den Betrachtungen seines Alters. So sehr er mit der ganzen Aufklärung den Anthropomorphismus kritisch verwirft, der Vorsehungsglaube ist noch durch keinen Neu-Spinozismus entnervt, und Kants Denken ist in seinem Kern durch und durch teleologisch, viel mehr, als es nach seinen modernen Darstellern und Kritikern scheint, die meist nur an seiner Grundlegung der Naturwissenschaften interessiert sind. „Das was die Gewähr leistet (sc. für den ewigen Frieden, ebenso aber auch natürlich für die zunehmende Überwindung des Bösen und den Sieg des Guten, also für die Erlösung) ist nichts geringeres als die grosse Künstlerin Natur, aus deren mechanischem Lauf sichtbarlich Zweckmässigkeit hervorleuchtet, . . . und (die) darum, gleich als Nötigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, Schicksal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmässigkeit im Laufe der Welt als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objektiven Endzweck der menschlichen Gattung gerichteten und diesen Weltlauf präterminierenden Ursache, Vorsehung genannt wird; die wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen oder auch nur daraus auf sie schliessen, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen; deren Verhältnis und Zusammenstimmung zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwänglich, in praktischer aber dogmatisch und in ihrer Realität wohl gegründet ist“ VII, 427 f. In den Rahmen dieses Vorsehungsglaubens hinein sind alle Äusserungen der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ über „irgendwie“ erfolgende göttliche Ergänzungen und Thaten zu denken, und durch ihn stellen sie sich in den Zusammenhang eines Entwicklungsbegriffes, der im kausalen Geschehen doch weder die Freiheit noch das göttliche Thun

ausschliesst. Alles aber, was diesen Gedanken überschreitet, ist Anschluss an den christlich-theologischen Sprachgebrauch.¹⁾

¹⁾ Ich kann daher der Charakteristik, die auch Windelband „Lehrbuch der Gesch. d. Philos.“³ 1903 S. 456 giebt, nicht ganz zustimmen: „In jenem verkehrten Zustand (sc. des radikalen Bösen) wirkt die eherne Majestät des Sittengesetzes auf den Menschen nur mit niederschmetternden Schrecken, und er bedarf daher zur Unterstützung seiner moralischen Triebfedern des Glaubens an eine göttliche Macht, welche ihm das Sittengesetz als ihr Gebot auferlegt, aber auch zu dessen Befolgung die Hilfe der erlösenden Liebe gewährt.“ „Er setzt damit . . . die wahrhaft religiösen Motive, die im Erlösungsbedürfnis wurzeln, wieder in die Rechte ein, welche ihnen durch den Rationalismus der Aufklärung verkümmert worden waren.“ Es ist das ähnlich wie bei Kuno Fischer der Versuch, das Wesentliche der Kantischen Religionsphilosophie durch den Erlösungsgedanken zu bezeichnen. Allein das scheint mir aus den oben angegebenen Gründen nur sehr bedingt richtig. Von der Aufklärung unterscheidet sich Kant vor allem durch einen Freiheitsbegriff und die daraus folgende Irrationalität des Bösen wie der Wiedergeburt, durch die Einführung des Irrationalen, das an beiden Punkten gleich irrational ist. Der Gegensatz von Sündenschrecken und Erlösungskraft scheint mir aus der kantisierenden Theologie in Kant eingetragen zu sein. Dagegen spricht deutlich die Warnung vor „übel verstandener Demut“ VI, 281: „Die Herabsetzung des Eigendünkels in der Schätzung seines moralischen Wertes durch die Vorhaltung des moralischen Gesetzes soll nicht Verachtung seiner selbst, sondern vielmehr Entschlossenheit bewirken, dieser edlen Anlage in uns gemäss uns der Angemessenheit zu jener immer mehr zu nähern, statt dessen (sc. bei den Christen) Tugend, die eigentlich im Mut dazu besteht, als ein des Eigendünkels schon verdächtiger Name ins Heidentum verwiesen und kriechende Kunstbewerbung dagegen angepriesen wird.“ Kants bekannte Äusserung über die Liebenswürdigkeit des Christentums VI, 369—372, die man noch am ehesten in jenem Sinne deuten könnte, will doch nur den besonderen moralischen Achtung vor dem Sittengesetz hinzukommenden, aber von rechts wegen zu ihr gehörenden Zug bezeichnen: „Liebe zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt zu befördern“, und es „bringt sie auch hervor, weil der Stifter desselben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der seinen Gehorsam fordernden Willen, sondern in der eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eigenen wohlverstandenen Willen, d. i. wonach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, an Herz legt.“ Es ist „die liberale Denkungsart“, „das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzweckes“, aber all das ist ja nur das voll verstandene Wesen des Sittengesetzes, und die Erlösung ist nur das in jedem Individuum sich wiederholende, unbegreifliche Wirksamwerden des vollen Eindrucks vom Sittengesetz, in welches als solches erst der Gedanke eines „gütigen Weltregierers“, aber schwerlich der der göttlichen Liebe, eingeschlossen ist. Wo Kant das Christentum gegen den seinem Religionsbegriff ja gleichfalls sehr nahe stehenden Stoicismus abgrenzt, da liegt der Unterschied in der eindrucks-

Schwieriger zu beantworten ist die dritte Frage. Auch hier brauchen wir uns freilich nicht damit aufzuhalten, die Deutung des „Sohnes Gottes“ als ethisches Ideal und die an die Dogmatik anklingenden Anwendungen dieses Begriffes auf Jesus näher zu untersuchen. Es ist deutlich, dass es sich hier um eine Umdeutung des kosmologisch-idealistischen Logosbegriffes in einen kritisch-ethischen Begriff handelt, und dass die Anwendung auf Jesus nichts anderes bedeutet als die Behauptung eines irgendwie gearteten Verwirklichungsfalles dieses Ideals: Jesus ist an Stelle der Inkarnation des Logos oder der bei und in Gott seienden Weltvernunft zu einer Verwirklichung des ethischen Menschheitsideals geworden. Die Frage ist nur, in welchem Grade Kant diesen Verwirklichungsfall als von allen anderen wesentlich verschieden betrachtet, und welche Bedeutung er diesem Verwirklichungsfall für die reine Religion zuschreibt. Hier sind nun zwei Dinge von vornherein klar. Einmal teilt Kant die historisch-kritische Auffassung der Geschichte Jesu, die seiner Zeit überhaupt erreichbar war. Er kennt dabei freilich die Unterscheidung der johannischen und synoptischen Überlieferung noch nicht und steht mit seiner Auffassung deutlich unter dem Einfluss der ersteren. Die mesquine Konstruktion Reimarus' und Bahrds verwirft er, aber er sucht doch selbst ebenso eine psychologisch verständliche Auffassung der Geschichte Jesu, indem er ihn im Kampf mit Theologie und Priestertum, mit Heteronomie und Observanzen seine Jünger zum Angriff in Jerusalem sammeln, dabei aber den Heldentod durch die Feindschaft des Priestertums finden lässt.¹⁾ Er ist ihm der Menschenfreund und Volkslehrer, der in einem durch die Einwirkung der

vollen Personifikation des Sittengesetzes, vermöge dessen die Tugend zur „Gottseligkeit“ wird, und in dem Gefühl der Sündhaftigkeit wie der in der Wiedergeburt erfolgenden unbegreiflichen „Heiligung“, wodurch der „edle Stolz“ des Stoikers nicht zum „Kleinmut“, aber zur „Demut“ ermässigt wird Reicke II, 167. Kants eigene Ansicht hält zwischen Stoicismus und Christentum die Mitte. Ob mehr das eine oder das andere, das hängt von dem Mass der jeweiligen Personifikation des Gottesbegriffes und der Betonung des Radikal-Bösen ab; vgl. Reicke II, 183, 247. So oft Kant vom „Beistande“ oder von der „Ergänzung“ redet, wird er dunkel, wie er denn überhaupt hervorhebt, dass die Moral für sich allein wissenschaftlich wohl verständlich ist, der Hinzutritt der Religion dagegen alles dunkel mache. Ebd. 186. Charakteristisch ist der Satz: „Die Ergänzung ist aber wieder die Spontaneität“.

¹⁾ VI, 177.

spätantiken Moral auf das Judentum wohl vorbereiteten Moment auftritt und durch den Zusammenschluss mit dieser auf dem griechisch-römischen Boden siegt.¹⁾ Immerhin aber ist er dabei weit erhaben über die Stoiker, indem er das Böse und den Kampf gegen das Böse viel tiefer aus dem Wesen des sittlichen Bewusstseins heraus erfasst und die Forderungen der Autonomie in seinen sittlichen Lehrvorträgen populär anschaulich entwickelt.²⁾ Er ist dabei freilich zu Akkommodationen an die jüdische Welt genötigt, die, durch die rabbinische Argumentation der Apostel und die urchristliche Apologetik verstärkt, noch heute schwer auf uns lasten, die aber Kant in der That für wirkliche Akkommodationen hält, während sie bei den Aposteln zeitgeschichtliche Bedingtheit ihres Denkens sind.³⁾ Sehr ablehnend ist Kant gegen den bei solcher Auffassung freilich überhaupt sehr schwer erträglichen eschatologischen Messianismus Jesu; er betont nur, dass Jesu „inwendiges“ Gottesreich den klaren Bruch mit dem Messianismus bedeutet.⁴⁾ Im übrigen glaubt Kant bei dem Stand der Quellen und der Art der Überlieferung, die aus völlig ungebildeten, erregten und leichtgläubigen Kreisen stammt, die wirkliche Geschichte nur sehr bedingt mehr erreichen zu können;⁵⁾ jedenfalls ist Anfang und Ende seines Lebens vom Mythos eingehüllt, wie das ja bei dem Bedürfnis, eine göttliche Offenbarung zu beweisen, erklärlich genug ist.⁶⁾ Sicher ist zweitens, dass Kant die Verwirklichung des sittlichen Ideals in Jesus nicht als absolutes und reines Offenbar-Werden des Intelligibeln betrachtet hat und nach seiner ganzen, die historische Erscheinungswelt an allen Punkten vom Intelligibeln trennenden, Denkweise nicht betrachten konnte. Aber an diesem empfindlichsten Punkte der Kirchenlehre ist Kant überaus vorsichtig. Hat auch Jesus den Kampf mit dem radikalen Bösen gekämpft? Wie steht es mit der Sündlosigkeit Jesu, die unter Kants Gesichtspunkte der Zentralbegriff werden müsste für eine direkte religiöse Er-

¹⁾ VI, 175, 227.

²⁾ VI, 151, 257 ff. Interessant ist, dass Fessler die Stoiker unter diesen Gesichtspunkten als Vorläufer der Kantischen Moral behandeln will und hierzu Kants Rat einholt. Briefw. III, 29.

³⁾ VI, 261; VII, 354, 357.

⁴⁾ VI, 235, 233, wo die Eschatologie der Evangelien mit den sybillinischen Büchern verglichen und die Apokalyptik Jesu nur als Ermutigung seiner Jünger aufgefasst wird.

⁵⁾ VI, 229.

⁶⁾ VII, 357; VI, 277, 176.

fassung Jesu und das auch bei Schleiermacher geworden ist? In Wahrheit kann von einer Jesus prinzipiell aus der Menschheitsgemeinschaft heraushebenden Sündlosigkeit nicht die Rede sein, und Kant hat das in der That auch deutlich genug angedeutet.¹⁾ Wie steht es ferner mit dem Anspruch Jesu auf absolute Offenbarung der Wahrheit in ihm, wie ihn namentlich das Johannesevangelium schildert? Kant hat ihn unverkennbar auf die Absolutheit des von Jesus anerkannten Ideals gedeutet und damit die Geltung von der Person abgewiesen.²⁾ Das Aufkommen des Christentums ist daher auch nicht eine völlige Weltveränderung, sondern nur der Durchbruch des guten Prinzips zu einer zunächst noch recht beschränkten und kümmerlichen Wirkung, die sich breiter erst in der Zukunft entfalten wird und hierzu in Wahrheit erst mit dem 18. Jahrhundert ernstlich eingesetzt hat.³⁾ Die Person Jesu hat daher auch nichts zu thun mit dem Weltende, sondern das „natürliche Ende der Dinge“ lässt sich nur als Sieg des Guten in der Gattung mutmassen. Jesus ist also im Grunde nichts als der wichtigste historische Vermittler des sittlichen Ideals und aller darin liegenden religiösen Folgegedanken. Alles das schliesst nun aber doch eine zentrale und bleibende Bedeutung Jesu für die Religion auch in Kants strengstem Sinne nicht aus, und man hat bei ihm den Eindruck nicht bloss eines ausserordentlichen Respekts vor der Lehre und dem Heldentum Jesu, sondern auch einer dauernden Beziehung des religiösen Gedankens auf ihn. Indem die menschliche Schwäche zur Behauptung und Durchführung der Religion die Gemeindebildung erfordert, indem die psychologische Veranlagung des Menschen Belebung und Entwicklung der ethisch-religiösen Vernunft durch Symbol und Beispiel nötig macht, indem die Gemeinde Jesu eben der Durchbruch der sittlichen Vernunft ist, und indem schliesslich Lehre und Leben Jesu gerade das grossartigste Beispiel und Symbol wahrer Religion in der ganzen Weltgeschichte ist, indem all das der Fall ist, ist doch auch die Vernunftreligion an die Gemeinde Jesu und an das Bild Jesu als an ihr Belebungs- und Entwicklungsmittel gebunden. Ihre Wahrheit und Giltigkeit beweist die Religion nur durch sich selbst, aber ihre empirisch-psychologische Durchsetzung bedarf dieses Hilfsmittels oder Vehikels. Die zukünftige Entwicklung der Religion hat doch nur die

¹⁾ VI, 159, 176.

²⁾ VI, 160.

³⁾ VI, 250, 220, 230 f.

Aufgabe, die zeitgeschichtlichen, supranaturalistischen und statutarischen Elemente der Bibel abzustossen, und nicht die, sie selber los zu werden. Sie und — da in ihr für Kant in Wahrheit nur Jesus in Betracht kommt, das alte Testament dem Judentum anheimfällt und die apostolischen Schriften der Zeitgeschichte des Urchristentums — die Persönlichkeit Jesu werden aller Wahrscheinlichkeit nach immer als Vehikel nötig bleiben.¹⁾ Das ist naturgemäss nicht apodiktisch sicher vorauszusagen, aber bei der Schwäche der Menschheit ganz überwiegend wahrscheinlich. Die Schwäche der Menschheit also macht an diesem Punkte eine dauernde Bindung der rein rationalen Religion an die Historie wahrscheinlich, aber diese Bindung ist dann so zu denken, wie sie allein für die reine Religion möglich ist, als Nahrung und Pflege einer an sich völlig autonomen und selbst genügsamen Wahrheitserkenntnis durch Beispiel und Symbol, das selbst als solches nur durch seine Übereinstimmung mit dem Vernunftideal erwiesen werden kann.

4.

Die eigentliche Lehre Kants.

Die Analyse der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ zeigt allerdings Kants Auseinandersetzung mit der Religionsgeschichte. Allein es ist doch vor allem die praktische Anwendung seiner Theorie auf die christliche Dogmatik und das Landeskirchentum. Die prinzipielle Behandlung des Problems, wie die rationale normative Religionswahrheit und die geschichtlichen Religionsbildungen sich verhalten, ist es nicht. Aber freilich bei Kant ist nichts in der Praxis richtig, was in der Theorie unrichtig ist, und die wahrhaft förderliche Praxis kann ihren Grund nur in der richtigen Theorie haben. So muss der praktischen und besonderen Lösung des Problems allerdings eine theoretische und prinzipielle zu Grunde liegen. Diese muss die Voraussetzung bilden, von der aus für ihn die geschilderte praktische Lösung erst möglich war. Aber sie ist doch eben nur die Voraussetzung und muss erst aus dem Zustand fragmentarischer und gelegentlicher Ausführungen, verklausulierter

¹⁾ VI, 214, 234; VII, 354. Das Christentum „ist, soweit wir wissen, die schicklichste Form der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens“. VI, 156, 176: „Jesus das Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden, diesem siegreich widerstehenden Menschheit.“ 170.

und verdeckter Andeutungen hervorgezogen werden. Sie muss mit den übrigen geschichtsphilosophischen und anthropologischen Schriften zusammengestellt werden und mit den Angaben dieser zu einem Ausdruck des prinzipiellen Kantischen Gedankens über Wesen und Bedeutung der Religionsgeschichte zusammenwachsen.

Freilich spricht auch das Buch selbst schon deutlich genug, wenn man es einmal unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Es ist eingetaucht in eine Atmosphäre religionsgeschichtlicher Vergleichen. Die Menschheitsanfänge sieht Kant im Lichte einer vergleichenden Zusammenstellung der Sagen vom Paradies, vom goldenen Zeitalter, vom ersten Menschen; das Menschheitsende im Lichte der Prophetien, Apokalypsen und Sibyllinen. Einzelne theologische Begriffe, wie die Trinitätslehre und die Stellvertretungs- oder Expiationslehre verfolgt er bei Indern, Persern, Germanen, Juden und Christen.¹⁾ Vollends die Sakramente, Observanzen, Kirchenorganisationen und Kulte verfolgt er durch alle möglichen Religionen und knüpft hier besonders gern die entwickelten Institutionen an die der Naturvölker an. Die antiken Dichter und Moralisten sind ihm überall Parallelen der Bibel. Die historische Relativität und die weitgehende Analogie oder Abhängigkeit christlichen Kirchentums und christlicher Legende gegenüber den entsprechenden Erscheinungen anderer Völker und Religionen sind für ihn so selbstverständlich wie für Voltaire und Hume; von De Brosses Fetischlehre macht er den ausgiebigsten Gebrauch. Aber die Andeutungen sind noch direkter. Kant spricht von einem psychologischen Bedürfnis der Vernunft zur Versinnlichung, das in

¹⁾ Arnoldt, der den Aufsatz „Das Ende aller Dinge“ für eine Art Exkurs zu der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ hält, glaubt, dass die hier entwickelte vergleichende Trinitätslehre ihn zur analogen Ausführung einer vergleichenden Eschatologie geführt habe, Beiträge etc. 96. Jedenfalls ist der Grundgedanke der Abhandlung religionsgeschichtlich vergleichend und kritisch reinigend: „Er muss mit der allgemeinen Menschenvernunft auf wundersame Weise verwebt sein, weil er unter allen vernünftelnden Völkern zu allen Zeiten, auf die eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. VI, 359. — Ein aus den Vorarbeiten stammendes loses Blatt notiert zu der Lehre vom Strafleiden Christi einfach eine Stelle aus Cicero „De haruspicum responso oratio“: *Nomen populi Romani (imaginem divinam) tanto scelere contaminavit, ut id nulla re possit nisi ipsius supplicio expiari* Reicke II, 320. Das eingeklammerte *imag. div.* stammt von Kant und soll die Parallelen sowie die beiden Anschauungen gemeinsame psychologische Wurzel noch stärker andeuten.

allen Menschen liege, und die religiösen Ideen überall unvermeidlich anthropomorphisiere, von einem „Schematismus der Analogie“, der die religiösen Ideen durch ihre Analogie zu menschlichem Leben verdeutlicht, und der, individuell verschieden, die unendliche Mannigfaltigkeit anthropomorpher Religionsideen auf christlichem und nichtchristlichem Gebiete hervorbringt. Die christlichen Dogmen haben hier durchaus keinen Vorzug. Er spricht von der Notwendigkeit religiöser Gemeinschaftsbildungen oder Kirchensetzungen, die alle ihre heiligen Bücher hervorbringen, und stellt in dem unterdrückten Entwurf der Vorrede die Bibel in bedingungslose Parallele mit dem Veda, dem Avesta und dem Koran. Will der Religionsphilosoph seine Lehre an Beispielen verdeutlichen, „so muss irgend eine Glaubensgeschichte, sie sei im Zendavesta oder in den Vedas oder in dem Koran oder in der vorzüglich so genannten Bibel enthalten, ihm allein dazu tauglichen Stoff darbieten können.“¹⁾ Aber wenn er so über die historische Relativität und Gleichartigkeit aller dieser Erscheinungen keinen Zweifel lässt, so knüpft er doch an die Bibel nicht an, weil sie allein ihm zufällig eben nahe liegt, sondern weil ihr, rein historisch angesehen, ein Vorzug vor den anderen Büchern zukommt. Auch sie enthält in ihrem neutestamentlichen Bestandteil, der allein in Betracht kommt, reichlich mythischen und statutarischen Stoff, aber neben dem in der Predigt Jesu doch in einer unvergleichlich klaren Weise die Grundwahrheiten der reinen Religion. Sie ist „dasjenige heilige Buch, das im Moralischen unter allen, soviel man deren kennt, am besten mit der Vernunftreligion in Harmonie zu bringen ist.“²⁾ Das deutet auf eine geschichtsphilosophische Theorie über die Stellung des Christentums innerhalb der Religionsgeschichte hin, vermöge deren allein der ganze Kompromiss mit der Bibel möglich war, und die dem ganzen Buche erkennbar als Hauptvoraussetzung zu Grunde liegt.

So enthüllen sich deutlich die Umriss einer auch die Religionsgeschichte umfassenden prinzipiellen Religionstheorie, die das Ganze der historisch-wirklichen und der rational-seinsollenden Religion umfasst. Sollen aber diese Umriss ausgefüllt werden, so ist dreierlei nicht ausser acht zu lassen. Erstlich, dass Kant diese Gedanken nirgends zusammenhängend durchgedacht hat,

¹⁾ Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Phil. III, 437.

²⁾ Ebd. 437.

ihnen somit die Durcharbeitung versagt geblieben ist, die immer erst dann eintreten kann, wenn ein Thema im vollen Umfang prinzipiell behandelt wird. Sie teilen das Schicksal der gesamten Geschichtsphilosophie Kants. Der zweite Umstand ist, dass Kant bei seinem streng gefassten Religionsbegriff und seiner Beziehung aller wissenschaftlichen Geschichte auf in ihr sich herausarbeitende gültige Zweckgedanken die eigentliche Religionsgeschichte viel enger fasst und mit dem Worte ganz andere Begriffe verbindet, als wir zu thun gewöhnt sind. Für ihn gehört alles, was sich nicht direkt auf jenen Zweck beziehen lässt, also die Geschichte der Mythen und Culte, die ganze vergleichende Forschung über die Religionen der Naturvölker und deren Übergang zur Kulturreligion, nicht zur eigentlichen Religionsgeschichte, sondern zur Anthropologie oder zur „Archäologie der Religion“. ¹⁾ Auch, wo die reine Religion prinzipiell erreicht ist, gehört doch auch dann noch das mythisch-dogmatische und kultisch-ceremonielle Element zur Anthropologie, d. h. zur Darstellung des thatsächlichen, psychologisch erklärbaren Zustandes, und nicht zur Geschichte, d. h. zur Darstellung des auf den notwendigen Zweck hinstrebenden Verlaufes. Der dritte Umstand liegt in der sehr bescheidenen Kenntnis der empirischen Religionsgeschichte, über die Kants Zeitalter verfügte. Kant hat zweifellos das gesamte Material seiner Zeit im Allgemeinen gekannt; er hat insbesondere aus Reisebeschreibungen und anthropologischen Berichten, wie alle Geschichtsphilosophen des Zeitalters, das Religionswesen der Naturvölker studiert. Aber die grossen Religionen der Kulturvölker wurden ihm nur sehr mangelhaft bekannt. Auch hier sind vor allem Reisebeschreibungen seine Quellen, dagegen fehlen historische Untersuchungen über deren Entstehung noch fast ganz. Sogar die Religion der Griechen liegt ihm noch wesentlich nur als Inbegriff von Mythen und von kultischen „Religionsaltertümern“ vor. Da ist es begreiflich, dass er an diesen Religionen fast nur die anthropologische Seite kennt und aus ihnen das wesentlich Religiöse nicht herauszufühlen vermag. An diesem Punkte ist Herder weit über Kant hinausgeschritten. Kant dagegen blieb unter dem aus der orthodoxen Theorie nachwirkenden und ja auch die Locke-Leibnizsche Religionsphilosophie beherrschenden Eindrücke, dass

¹⁾ Der Ausdruck bei Reicke III, 9. Hier wird der urchristliche Messianismus zur Archäologie gerechnet.

das Christentum allein die Elemente reiner Religion enthalte. Es ist ihm mit seinen Parallelen in der spätantiken Ethik der erste Durchbruch und der Beginn der eigentlichen Religionsgeschichte, ja das einzige wirkliche Thema einer solchen. Judentum, Christentum und Islam mit Lessing gegeneinander zu neutralisieren, hat ihm völlig fern gelegen.¹⁾ Im letzten Grunde ist von dieser Isolierung des Christentums freilich nicht bloss die mangelhafte Kenntnis der fremden Religionen die Ursache — Lessings Wissen war kaum grösser —, sondern eine persönliche Meinung und Überzeugung Kants, der an der Vorzugsstellung des Christentums als an etwas Selbstverständlichem festhielt, und den auch die Betrachtungsweise eines Voltaire, Hume und Gibbon hieran niemals einen Augenblick irre gemacht zu haben scheint.

Von hier aus ergeben sich die drei Hauptgesichtspunkte, die Kant für die Bewältigung des Historischen in der Religionsphilosophie entwickelt hat, und die naturgemäss nur eine besondere Anwendung der Grundbegriffe bilden, welche er überhaupt für die Bewältigung des Historischen in seinem Verhältnis zum Intelligibeln ausgebildet hat. Ich kann hier den Faden der Untersuchung wieder aufnehmen, den ich oben habe fallen lassen, um die Frage nach der Bedeutung der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ für das Verständnis von Kants Lehre aufzuwerfen. Kant unterscheidet darnach die anthropologisch-kausale Betrachtung, welche die bunten Erscheinungen und Erfahrungen des „inneren Sinnes“ nach Kausalprinzipien verknüpft; die kritisch-regulative oder systematische Geschichtsbetrachtung, welche dies Geschehen betrachtet, als ob es dem ethisch-notwendigen und damit zugleich religiös zu deutenden Endzweck der Gattung diene, und welche die Erscheinungen nach ihrem Verhältnis zu diesem Zweck systematisch auf eine in der Geschichte sich verwirklichende Zweckidee bezieht; schliesslich die vermutungsweise metaphysisch-spekulative Betrachtung, welche den Gang der geschichtlichen Erscheinungen als von der Zweckidee oder dem in ihr enthaltenen kosmischen Grundwillen hervorgebracht und gegen

¹⁾ Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen Fischers gegen Arnoldt II, 377, wodurch aber Fischers eigene Bezugnahme auf das Gleichnis von den drei Ringen sehr eingeschränkt wird. Das Gleichnis ist durchaus nicht im Sinne Kants. Er würde den Massstab der reinen Vernunftreligion zur Ausmittelung des Wertunterschiedes der drei Ringe energisch benutzt haben.

die immer neuen Abirrungen durchgesetzt ansieht. Diese drei Kategorien gilt es nunmehr im Einzelnen auszufüllen.

Die Anthropologie ist, wie bereits oben betont worden ist, ein Hauptziel des Kantischen Denkens. Der dort angeführte Brief an Staudlin bezeichnet sie als den Schlusspunkt seiner Arbeit, und ich habe dort bereits auseinandergesetzt, in welchem Sinne das zu verstehen ist. Es ist der Übergang von der kritischen Erforschung des Bewusstseins und seiner transscendentalen Gesetze zu der historisch-psychologischen Wirklichkeit des Bewusstseins und damit analog der Aufgabe des Übergangs von den kritisch-transscendentalen Prinzipien der Naturwissenschaft zur konkreten Naturwirklichkeit.¹⁾ Erdmann meint zwar in seiner Darstellung der Entstehungsgeschichte der Kantischen Anthropologie, diese Äusserung Kants sei nicht mehr als ein gelegentlicher Einfall und man könne die Anpassung weder von der Anthropologie noch von den andern Disziplinen aus finden.²⁾ Allein ich

¹⁾ Vgl. oben S. 49 f.

²⁾ B. Erdmann, Reflexionen zur kritischen Philosophie Kants, I 1, S. 52. Zu der Darstellung Erdmanns über Genesis und Problemstellung der Kantischen Anthropologie ist die sehr viel ausführlichere, genauere und lehrreichere Darstellung Arnoldts Krit. Exc. 268–369 zu vergleichen. Hier ist der ganze Begriff der von Kant nicht ausgeführten Anthropologie durch Heranziehung der die Anthropologie betreffenden zerstreuten Stellen konstruiert. Die mit der physischen Geographie von Anfang an in enger Verbindung stehende Anthropologie hat zunächst in der vorkritischen Zeit den Zweck, dem Studierenden das Material der empirischen Weltkenntnis als Voraussetzung aller Spekulation zu geben. In der kritischen Periode entsteht die Notwendigkeit, dieses Material zu den transscendentalen Prinzipien in feste Beziehung zu setzen, was Kant jedoch nur in gelegentlichen programmatischen Ausführungen gethan hat. Kant nennt so die „ausführliche Anthropologie das Pendant zur empirischen Naturlehre“ S. 344, die Parallele zur empirischen Physik S. 345, die „empirische Seelenlehre als psychologisch-theoretische Anthropologie, welche den zweiten Teil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als Philosophie der Natur (*d. h. der Seelennatur*) betrachtet, sofern sie auf empirischen Gesetzen begründet ist“ S. 345. Die „Urteilkraft“ identifiziert die empirische Psychologie mit der Anthropologie, welche letztere ausdrücklich die empirische Geschichte befasst S. 346. Die Schwierigkeit, diese Disziplin in den Rang einer wirklichen Naturwissenschaft zu erheben, s. S. 346 u. 348, vgl. auch oben die von Hegler gesammelten Stellen. Das aber würde die Aufgabe der Anthropologie nicht erschöpfen. Sie soll nicht bloss den Übergang von den transscendentalen Prinzipien der Gesetzeserkenntnis zu der empirischen Psychologie und Geschichte machen, sondern steht auch noch in Beziehung zu den transscendentalen Prinzipien und Imperativen

glaube, gerade das letztere ist ganz deutlich. Die Anthropologie als Auseinandersetzung des Intelligibel-Kritisch-Transscendentalen mit dem Psychologisch-Historischen scheint mir doch geradezu der notwendig geforderte Abschluss des Kantischen Denkens nach unten zu sein, wie der Gedanke einer Sinnlichkeit und Verstand, Triebmechanismus und Freiheitszweck vereinigenden Teleologie der Abschluss nach oben ist. Die Lösung dieses Problems ist freilich überaus schwierig, schwieriger noch als bei dem Übergang zu den Naturwissenschaften. Denn hier genügt nicht die Verbindung der gestaltenden und ordnenden Kategorien mit dem Stoff des empirischen Seelenlebens und Geschehens, sondern hier muss die gesetzeswissenschaftlich aufgefasste und gestaltete historische Erfahrung noch in Beziehung gesetzt werden zu den intelligiblen Freiheitsideen, deren Erscheinung sie ist und die in sie eingreifen. In den Wissenschaften des äusseren Sinnes oder der äusseren Erfahrung ergibt sich ein gesetzlich geordnetes Bild, für das die Vernunftideen höchstens die heuristische Bedeutung und den regulativen Wert der Messung an einem absolut einheitlichen Erkennt-

der Ethik und zu den Forderungen der praktisch-technischen Vernunft. Die Beziehung der Anthropologie zur Moral würde eine moralische Anthropologie ergeben, die die Anwendung, die Begünstigung oder Hemmung des sittlichen Bewusstseins durch psychologische Thatsächlichkeiten, zu schildern hätte und die auch die Geschichte in moralischer Absicht, d. h. die Entsprechung des psychologischen Geschehens zu ethischen Zielbegriffen, zu behandeln hätte S. 351. Als dritte Aufgabe hat sie die einer Ordnung des Stoffes nach dem pragmatischen Zweck der Welt- und Menschenkenntnis, welche Aufgabe in der Anthropologie von 1798 auch allein — wenn auch mit Seitenblicken auf die beiden andern — ausgeführt worden ist. Der grosse Plan blieb unausgeführt, Arnoldt konstruiert ihn S. 352. Dementsprechend beurteilt Arnoldt die oben citierte Äusserung an Stäudlin ebenso, wie ich es gethan habe. Die Anthropologie im vollen Sinne wäre der Abschluss des Systems gewesen, indem sie gesetzeswissenschaftliche Psychologie und Geschichte mit der Logik und Ethik und mit einer von Ethik und Urteilskraft bestimmten Geschichtsphilosophie verbunden und darin erst die Totalität des wirklichen Bewusstseins dargestellt hätte. Interessant ist, dass Kants Vorlesungen über Geographie, die ja die Anthropologie mit einschlossen, den Ausgangspunkt der Herderschen Geschichtsphilosophie bildeten, Arnoldt S. 327, Haym, Herder I, 33. Die verschiedene Entwicklung desselben Gedankens bei beiden Männern ist äusserst lehrreich, bei Herder ausserordentliche Ausbreitung und Feinheit der psychologischen Analyse und Verlust eines Zieles und Massstabes der Entwicklung, bei Kant vorsichtige Einschränkung der Psychologie und Herausarbeitung eines transscendental gesicherten Massstabes.

nisideal haben. In den Wissenschaften des inneren Sinnes oder der inneren Erfahrung aber herrscht eine Verknüpfung des Psychologisch-Thatsächlichen mit dem Apriorisch-Notwendigen, die ganz andere Probleme stellt, die überhaupt nicht ein einfaches, sondern ein Doppelproblem stellt. Sie muss sowohl die kausale Verknüpfung der „inneren Erscheinungen“ als ihre Beziehung auf die Freiheit im Handeln der Menschen und im Fortschritt der Geschichte aufzeigen. Die Anthropologie in diesem doppelten Sinne, als theoretische und als moralische, hat allerdings Kant niemals ausgeführt, und fünf Jahre¹⁾ nach dem Brief an Stäudlin bezeichnet Kant „den Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften zur Physik“ als die Arbeit eines ausgedienten Mannes, „womit er das kritische Geschäft zu beschliessen und eine noch übrige Lücke auszufüllen denkt“. Die Gründe für diese Unterlassung sind nicht schwer zu finden. Sie liegen in erster Linie in dem überhaupt nicht völlig aufgeklärten Verhältnis zwischen psychologischer und transscendentaler Begriffsbildung, das Kant so oft innerhalb seiner grossen Werke im Einzelnen in Angriff genommen hat, dass er damit das Problem im Einzelnen für erledigt halten und zu einer prinzipiellen Behandlung im Ganzen bei der Schwierigkeit der Sache sich nicht mehr aufgelegt fühlen mochte. Es wäre eine neue Aufnahme des Problems des Kritizismus selbst geworden, und hier mochte er etwas noch Unfertiges in seiner gangen Position empfinden, das er nicht von neuem durcharbeiten wollte.²⁾ Ein weiterer Grund ist die ausserordentliche Ausbreitung des Themas, dessen Materialien er von Anfang an gesammelt und bisher in seinen Werken auch schon von Fall zu Fall aufgebraucht hatte, so dass er die Unlust des Alters zu solcher Unternehmung wie die bereits gegebenen Einzelausführungen als ausreichenden Grund für den Verzicht auf ein solches Werk ansehen durfte.³⁾ Vor allem aber hatte er ja schon von seiner vorkritischen Zeit her seine Anthropologie, die zwar freilich eine andere Aufgabe stellte, die aber doch alle diese Fragen streifte. Es war sein altes Lieblingskolleg, das aus der physischen Geographie zur Anthropogeographie geworden und

¹⁾ Briefw. III, 256 an Kiesewetter 13. X. 1798.

²⁾ Vgl. hierzu die schon mehrfach genannte, gerade für diesen Punkt höchst lehrreiche Schrift von Hegler „die Psychologie in Kants Ethik“; ausserdem Windelband „Präludien“² 1903 den Aufsatz „Kritische oder genetische Methode?“

³⁾ Vgl. Erdmann I, 1 S. 56.“

sich schliesslich als „pragmatische Anthropologie“ verselbständigt hatte. Das war allerdings nur eine historisch-psychologisch begründete Anweisung zur praktischen Menschen- und Völkerkenntnis; aber da die Pragmatik auf wissenschaftlicher Einsicht in die empirische Psychologie, in die Thatsachen der Geschichte und in die Zusammenhänge des Körperlichen und Seelischen beruhte, so durfte sie als Abschlagszahlung für die Lösung des Problems angesehen werden.¹⁾ Auf diese engere Aufgabe sich zu beschränken, hatte ja schliesslich Kant auch einen dringenden Grund in der Natur dieser Wissenschaft selbst. Auf ihrem Gebiet konnte nicht gelingen und nicht erstrebt werden, was bei den konkreten Naturwissenschaften vorschwebte, eine streng kausale Ordnung und die Gewinnung von Gesetzen. Ein derartiges Verfahren hat nur bei der Erfahrung des äusseren Sinnes mit der Räumlichkeit der Massen und Messbarkeit der Kräfte einen Sinn. Auf dem Gebiet der Erfahrungen des inneren Sinnes herrscht zwar ebenso die Kausalität. Aber bei der Unmöglichkeit, die Erscheinungen hier zu quantifizieren, fehlt auch jede Möglichkeit zur Gewinnung fester Gesetze und mathematischer Berechnungen. Es fehlt jede Möglichkeit einer Gliederung des Stoffes nach festen Gleichungen und nach strengen Gesetzen.²⁾ Es bleibt nur die Selbstbeobachtung und die Beobachtung anderer und die stets sehr subjektive Nachfühlung der Zusammenhänge der Erscheinungen. „Der Lauf der Welt ist zum Teil auf Regeln zu bringen, zum Teil nicht. Daher Schicksal und Zufall. Zwischen beiden das Natürliche.“³⁾ Das Anthropologische ist so identisch mit dem Empirischen,⁴⁾ und es bleibt hier trotz der „verstandesmässig vereinigten inneren Erscheinungen“ und trotz dem „Fortschreiten zur Behauptung gewisser Sätze, die die Natur des Menschen überhaupt angehen“, das Empirische im Humeschen Sinne des Wortes; die Rationalisierung des Gegebenen durch apriorische Kategorien zur gesetzlich geordneten Erfahrung ist unerreichbar, man bleibt bei gelegent-

¹⁾ Vgl. die ganze Einleitung Erdmanns S. 37 ff.

²⁾ Vgl. oben S. 52 Anmerkung. Hier ist denn auch der Punkt, wo Rickert die historische Methode des Transscendentalismus neu begründen will, indem er eine Theorie der historischen Erfahrung und Ordnung dieser Erfahrung im Gegensatz gegen die gesetzeswissenschaftliche²⁾ vorschlägt. Vgl. „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ 1902. Ähnlich Medicus „Kant und Ranke“, Kantstudien 1903.

³⁾ Erdmann I 1, S. 104.

⁴⁾ Ebd. S. 51 not. 4.

lichen Successionen, Koordinationen und Nachfühlung des unmittelbaren Lebenszusammenhangs. Die Beziehungspunkte, nach denen die Erscheinungen durchgängig zu ordnen wären, fehlen, und so bleibt die Ordnung nach dem praktischen Zweck der Menschenkenntnis, also nach einem nicht im Stoff selbst liegenden, sondern von aussen herangebrachten subjektiven Zwecke, noch ein leidlicher Ausweg. Die theoretische Anthropologie, zu der ja auch die schwierigen physiologischen und anthropogeographischen Probleme gehören, ist ein nicht zu realisierendes Ideal,¹⁾ während die moralische zwar möglich, aber von Kant nicht mehr ausgeführt worden ist. Damit bleibt für Geschichte, Psychologie und Anthropologie in theoretischer Hinsicht trotz der im Prinzip behaupteten Kausalität doch faktisch derselbe Standpunkt, wie ihn Hume und die englischen Psychologen zu der Sache eingenommen haben,²⁾ wie denn ja auch Kants feine Beobachtungen in Individual- und Sozialpsychologie durchaus an die Beobachtungs- und Zergliederungskunst der englischen Psychologen erinnern.

Aber wenn auch der grosse anthropologische Plan aus diesen Gründen nicht ausgeführt wurde, so hat Kant doch in diesem Sinne anthropologisch-psychologisch-gesetzlich gedacht und von hier aus sowohl das Ganze der Geschichte als einen grossen gleichartigen Zusammenhang aufgefasst wie auch vorkommenden Falls jedes Einzelne nach diesen Gesichtspunkten betrachtet. Er hat in der Weise Humes die Bedingungen eines sicheren historischen Wissens erörtert: die formelle Kritik der Urkunden, die Beurteilung aller Überlieferung nach der Analogie des heute noch vorkommenden psychischen Geschehens und die Herstellung eines alles umfassenden Korrelationszusammenhangs, in dem jedes Einzelne durch Beziehung zu einem anderen sich erklärt, und der in letzter Linie auf den Zusammenhang der Menschheitsgeschichte hinweist. Von hier aus ergibt sich die Aufgabe

¹⁾ Vgl. die Einleitung zu Kants Anthropologie VII, S. 431—434. Hier ist zwar nur die physiologische und pragmatische Anthropologie unterschieden, aber die späteren Ausführungen heben dann doch stark hervor, dass die pragmatische Anthropologie nur ein Ausschnitt aus der theoretischen historisch-psychologischen und aus der moralischen ist zum Zweck praktischer Menschenkenntnis.

²⁾ Vgl. Goldstein, Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes. Hier ist besonders lehrreich, wie auch bei Hume für die Geschichtsthat-sachen schliesslich kein anderes Ordnungsprinzip bleibt, „als psychologisches Material zu geben zu einer Erkenntnis des Menschen“. S. 53.

er historischen Kritik und Rekonstruktion. Die prähistorischen Zeitalter ohne urkundliche Überlieferung und die barbarischen ohne wissenschaftlich geschulte Überlieferung sind kein Gegenstand sicheren Wissens. Hier giebt es nur Mutmassung und Rekonstruktion aus der Analogie von heutigen Naturvölkern, von der Entwicklung des Kindes und der Ungebildeten, ja auch die typisierende Allegorie kann hier verwendet werden. Von den Zeitaltern der Kultur- und Wissenschaft aber giebt es Überlieferung, die die Kritik nach jenen Grundsätzen der Analogie und der Korrektur behandelt.¹⁾ Dabei löst die Kritik insbesondere die Hauptmängel der Überlieferung, die Mythen und Legenden der Religion, auf, indem sie deren Verstoss gegen die Analogie heutigen Geschehens und die leichte Verständlichkeit ihrer psychologischen Motive aufzeigt.²⁾ In der Wunderkritik steht Kant völlig auf dem Standpunkt Humes. Bald wendet er die mythische Erklärung an, die Wunder und Legenden aus dem psychologischen Bedürfnis der Versinnlichung von Gedanken ableitet, bald die rationalistische, die aus der Überlieferung einen möglichen und denkbaren Kern wirklicher Geschichte herauschält.³⁾ So ist die

¹⁾ Sicherheit des kritisch gesicherten historischen Wissens IV, 347 und 352, Grundsätze dieser Kritik IV, 155, wo auf Hume und Thucydides verwiesen wird. Wie Hume von natural history of religion spricht, so spricht Kant von „natürlicher Geschichte der Menschheit“ Reicke II, 314. Zugleich notiert er die Ausgangspunkte einer solchen natürlichen Geschichte: „Wilde, Keime, Anlagen“. — Bedeutung der Analogie für die Prähistorie, der Urkunden für die spätere Geschichte IV, 315.

²⁾ Am deutlichsten bei Reicke I, 97: „Wunder sind nicht Facta, sondern übernatürliche Deutungen von Factis“, und Ebd. 358: „Jeder, der solche erfahren zu haben meint, darf sie innerhalb der Grenzen der Moral benutzen“. So versteht er die Überlieferung des Neuen Testaments aus den Bedingungen der Tradition bei alten Völkern: „Alles ist hierbei ganz natürlich durch nach und nach sich vermehrende Tradition der Wunder zugegangen. Die Zahlenmystik hat hieran grossen Anteil. — Wer mag wohl der Redakteur der biblischen Schriften gewesen sein? Es muss ein Judenarist gewesen sein.“ Reicke III, 64. An anderer Stelle Ebd. II, 245 notiert er die Frage: „Wer hat die Episteln geschrieben?“ Noch skeptischer steht er dem Alten Testament, wie allem rein Orientalischen, gegenüber. Hier scheint ihm der allein sichere Punkt, der noch erreichbar ist, die griechische Bibelübersetzung zu sein, weil sie eine Beurkundung durch Griechen d. h. der Kritik fähige Menschen ist. IV, 155; VII, 385. Die ganze Chronologie des Alten Testament ist ihm als kabbalistisch verdächtig VII, 379.

³⁾ Beispiele für mythische Erklärung: Der Sündenfall, die Urgeschichte der Genesis VI, 137, IV, 321; Kampf Gottes und des Teufels VI,

Bahn frei gemacht für eine „natürliche Geschichte der Religion“, die die einzelnen Bildungen aus allgemein verständlichen psychologischen Motiven ableitet, sie in ihrem Zusammenhang durch die ganze Breite der Religionsgeschichte verfolgt und sie in die Wechselwirkung mit allen übrigen Lebenserscheinungen hineinstellt. Es ist in allen Stücken das Verfahren der englisch-französischen Geschichtsphilosophie. Man braucht nur Humes methodische Erläuterungen, Voltaires *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* oder Condorcets „*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*“ zu lesen, um zu erkennen, dass es sich um eine bereits Allgemeingut gewordene Methode handelt. Aber auch die feinen Erwägungen Wegelins und die Kant gegenüber noch etwas archaische „Weltgeschichte“ Schölzers, die übrigens beide selbst auf englische und französische Autoren weisen, zeigen den gleichen Anschauungskreis und das gleiche Begriffsmaterial.

Die Religionsgeschichte, in diesem anthropologischen Sinne betrachtet, bietet ihm vor allem das Schauspiel des Bunten, Verwirrenden, Unabsehblichen: es ist „das grosse Drama des Religionswechsels“ (VII, 370), „die Verschiedenheit der Rassen, der Sprachen und der Religionen“, „die Ursache so vieler Trennungen und gar offensiver Kriege“ (Reicke II, 308). Er hat nirgends einen in seine öffentlichen Schriften aufgenommenen Versuch gemacht, diese bunte Masse zu gliedern, wie denn in ihnen überhaupt jeder Versuch einer Gliederung der empirischen Geschichte nach bloss empirischen Zusammenhängen aus den oben ausgeführten Gründen fehlt. Thatsächlich und für seinen Privatgebrauch hat er jedoch solche Gliederungen natürlich vorgenommen und sie bei allen Urteilen über die empirische Geschichte vorausgesetzt. Er hat die historischen Hauptgebilde gesondert und sie in einen Entwicklungszusammenhang gebracht, der aus dem psychologischen Grundgesetz des anfänglichen Überwiegens der Sinnlichkeit und des all-

174; Die Jungfrauengeburt Reicke III, 53; Christi Höllenfahrt analog den Hadesfahrten der antiken Heroen Reicke II, 182; ebenda Analogie von Christi Versuchung mit Erzählung von tibetanischen Heiligen; Himmelfahrt und Auferstehung Christi VI, 227, VII, 357; Die Opferung Isaaks VII, 379. Beispiele rationalistisch-natürlicher Erklärung: Pfingstgeschichte VII, 383; Durchgang durch das rote Meer Kügelgen 31; Sündflut Ebd. 36; Wachtelspeisung in der Wüste Ebd. 34; Das göttliche Strafgericht über Sanherib Ebd. 33; Die jüdische Prophetie als Schreckung durch die Folgen, die aus der prophetischen Verhetzung des Volkes selbst sich naturgemäss ergeben mussten und daher leicht vorausgesehen werden konnten.

mählich im Kampf eintretenden Überwiegens der Vernunft verständlich ist (Reicke II, 224). Ein besonders merkwürdiges loses Blatt zeichnet die Hauptgruppen der empirischen Religionsgeschichte und kann aus anderen gelegentlichen Notizen zu einem Abriss von ihr vervollständigt werden.¹⁾ Zuerst kommen die Wilden mit ihrer rohen, sinnlichen und anthropomorphistischen Naturdeutung, die unter dem Einfluss von Furcht und Hoffnung die Götterwelt eines rohen ungeordneten Polytheismus erzeugt. Die „erwartungsvolle Einbildungskraft“ des Menschen sieht überall Zeichen und Wunder (VI, 363), und Furcht und Hoffnung erkünsteln in der Seele allerhand aufgedrungene Göttervorstellungen (VII, 359). Zauberei, Geister und Priester sind die wesentlichen Elemente einer solchen Religion; und diese Priesterreligion ist die älteste aller Dichtungen (VI, 113). Diese von der Furcht im Bewusstsein des Unvermögens dem Menschen abgenötigten knechtischen Götzendienste haben wohl Tempel, aber keine Verfassung, kein Gesetz, keine Bibel, allerhöchstens priesterliche Tradition und sind darum schwankend und unsicher (VI, 275; VII, 367; VI, 205). So sind Reste des alten Hinduismus in den Zigeunern erhalten, die zeigen, wie weit eine solche Religion der Tradition von der des Buches entfernt ist (VI, 235). Eine solche Ableitung der ältesten Religion aus anthropomorphisierender Phantasie und aus Furcht und Hoffnung soll so wenig wie bei Hume eine natürliche Neigung und innere Nötigung zu derartigen Vorstellungsbildungen ausschliessen, aber sie soll die Gründe ihrer empirischen Gestaltung aufdecken.²⁾ Über dieser dauernd wirksam bleibenden Unterschicht erheben sich nun drei grosse Klassen von Religionsbildungen. Ein weiteres und späteres Motiv der religiösen Gedankenbildung ist nämlich das Forschen nach einer obersten Ursache, ganz so wie Hume den Gebilden von Furcht und Hoffnung die Gebilde einer auf Ursache

¹⁾ Reicke II, 238 f. Das Blatt giebt nur abgerissene Notizen, die ich hier in Sätze auflöse und unter Heranziehung anderer Stellen ergänze. Das Blatt stammt nach Reickes sehr wahrscheinlicher Vermutung spätestens aus den 70er Jahren. Das ist aber für unseren Zweck unerheblich.

²⁾ Hume, *The natural history of religion* (in *Essays and treatises* Basel 1793 IV) S. 78: „The universal propensity to believe in invisible, intelligent power, if not an original instinct, being at least a general attendant of human nature may be considered as a kind of mark or stamp, which the divin workman has set on his work.“ Kants Meinung ist sichtlich die gleiche. Im vorkritischen Sinne setzt das Blatt noch den Trieb nach dem All der Realitäten als tiefsten Grund voraus, der denn auch diesen Gebilden von Furcht und Hoffnung zu Grunde liegt.

und Zweck der Welt sich erstreckenden Reflexion folgen lässt. Dieses Forschen führt nun durch seine verschiedene Richtung auf die drei Hauptklassen. Das erste ist, dass die Spekulation auf das natürliche Urwesen, das oberste logische Ideal, führt. Sie erfasst dann die oberste und ewige Ursache, das Substratum der Welt. Die Götter des Polytheismus werden zu Untergöttern und Landesgöttern. Das zweite ist die Auffassung des Urwesens als eines „frei handelnden Wesens, als Prinzip der natürlichen Ordnung. Das Leben kann allein den ersten Anfang machen. Daher hier der erste Bewegte, der Urheber, der oberste Geist, der lebendige Gott.“ Es ist der anthropomorphe Theismus. Als eine besondere Unterart dieser beiden spekulativen Religionsbildungen notiert er den Pantheismus oder Spinozismus, den er anderwärts mit dem Buddhismus und Taoismus gleichsetzt, ja nur für eine Sublimierung der tibetanischen Religion erklärt (VI, 367). Es ist ihm ein ungeheuerliches System, das er nur aus dem unbegrenzten Durst nach Seligkeit erklären kann, wobei das Streben nach völlig überendlichem Genuss in das Nichts umschlägt. Unter diese Klassen gehören wohl auch die anderwärts genannten Religionen, die in ihren Göttern Begriffe personifizieren; es sind sichtlich die allegorischen Religionen Humes.¹⁾ So notiert er (Reicke III, 49) die ägyptische Trinität: Phta der von der Materie unterschiedene Geist, Kneph die Gültigkeit, Neith die Weisheit. Daneben stellt er die parsistische Trinität, die er anderwärts als Allegorie des Kampfes zwischen dem Guten und Bösen bezeichnet (VI, 239). Diese ägyptische und parsistische Trinität parallelisiert er dann weiterhin mit der christlichen und brahmanischen, ja auch mit einer altgermanischen: die Götterdreierheit ist jedesmal eine Allegorie der zum Regieren nötigen Eigenschaften, der schöpferischen Urmacht, der regierenden Gültigkeit und der diese einschränkenden Weisheit oder Gerechtigkeit (VI, 239). Besondere Züge fügt diesen Religionen noch das Bedürfnis nach einer Eschatologie hinzu, wo ein Weltplan zur Rettung der ersehnten Lebensgüter ersonnen wird, und wo in einem unabsehblichen Wirrwarr doch meist alte Ideen wiederkehren: Haupttypen sind neben dem Messianismus der Juden und der Eschatologie der Christen der Fatalismus der Derwische und der Pessimismus der brahmanischen, tibetanischen und anderer Weisen des Orients, der sogar einen Platon angesteckt hat (VI, 368 f., 363). An diese beiden Klassen schliesst sich dann aber

¹⁾ Hume, Nat. hist. 25 f.

eine dritte an, die bei Hume infolge seiner Skepsis gegen die ethischen Elemente der Religion und überhaupt gegen alle apriorische Ethik fehlt, die Klasse der Religionen aus Moralität. „Es muss ein inniglich gegenwärtiger allgemeiner Richter sein.“ Ihr Hauptbegriff ist der des „heiligen, gütigen und gerechten Wesens“, und sie wurzelt in der Neigung, „den Lauf der Natur an Gesetze der Moralität anzuknüpfen“ VI, 168. Unter diesen Begriff fällt für Kant freilich nur das Christentum und die ihm verwandten Elemente der Spätantike, vor allem des Stoicismus. Die ethischen Elemente im Parsismus werden gerne betont, aber er kommt mit seinem Dualismus gegen die beiden ersten nicht auf. Das Christentum ist für Kant historisch sehr isoliert. Es hatte eigentlich im Orient so gut wie gar keine historische Anknüpfung (Erdmann I 1, 214), um so mehr allerdings im Occident. Hier sind Anaxagoras, Sokrates, Platon und die philosophierenden Römer Vertreter eines „moralisch bestimmten Theismus“, „gute Christen in potentia“ (Reicke III, 37, 38). Nicht dagegen rechnet er hierzu das Judentum. Es ist ihm barer Polytheismus, wie jede Religion mit bestimmten Götternamen Polytheismus ist, weil sie sich dadurch von anderen Volksgöttern unterscheiden will (Reicke III, 39; II, 105). Es ist ihm eine durch Religion gesicherte und gestützte politische Bildung, wie das Altertum überhaupt die Religion gerne im Dienste der Politik und der Herrschaftsbegründung verwendete (Reicke II, 224; Erdmann I 1, 200, 209). Er gesteht ihm höchstens zu, dass es zur Hervorbringung einer reineren Religion schicklicher war als seine orientalischen Nachbarn (Reicke II, 105). Dazu mögen es die im Spätjudentum „angehängten moralischen Zusätze“ (VI, 224) befähigt haben, unter denen Arnoldt wohl mit Recht die Aufnahme des Unsterblichkeitsglaubens erkennt.¹⁾ Sehr wenig Beachtung schenkt Kant dem Islam, der ihm nur eine Kirche neben der jüdischen, persischen, buddhistischen, christlichen ist (Reicke III, 82). Er betont an ihm nur den Fanatismus und die Eklusivität, worin er ein typisches Beispiel der Motive und Wirkungen der Kirchenstiftung überhaupt ist (VII, 367).

¹⁾ Arnoldt, Krit. Exc. S. 257. Hier wird wohl auch mit Recht auf Reimarus als die Quelle dieser Anschauung verwiesen. Übrigens ist in dem Ganzen, in dem Ausschluss des doch so natürlichen Unsterblichkeitsglaubens vom Judentum, welcher Ausschluss nur aus einer besonderen politischen Berechnung erklärbar ist, die berühmte Warburtonsche Kontroverse zu erkennen.

Eine Hauptunterscheidung unter diesen so verstandenen Religionen bildet naturgemäss der Gegensatz von Polytheismus und Monotheismus. Aber auch hier folgt Kant Hume darin, dass er weit davon entfernt ist, den Monotheismus ohne weiteres für die höhere Entwicklungsstufe zu halten. Nur sind freilich seine Gründe andere. Nicht das mit beiden verbundene Mass von Toleranz, sondern das der ethischen Beziehungen entscheidet für die Höherstellung. Aber hier findet Kant, dass der Monotheismus sehr leicht ganz abergläubisch und ceremoniell sein kann, während der Polytheismus sehr hoch stehen kann, wenn er den einzelnen Göttern die verschiedenen Gebiete des Sittlichen als Departements zuweist. (Reicke II, 245, 359; III, 37.)

Eine weitere Schattierung bringt in das Bild der Unterschied von Orient und Occident. Vielleicht in absichtlichem Gegensatz gegen Hamanns und Herders Verherrlichung des Orients sieht Kant im Orient nichts als ein Übermass träger, hochmütiger Phantastik ohne Sinn für das Schöne, für Verstandesbegriffe, für reine Grundsätze der Gesinnung. „Die orientalischen Nationen würden aus sich selbst sich niemals verbessern.“ Dahingegen „müssen wir im Occident den kontinuierlichen Fortschritt des menschlichen Geschlechtes zur Vollkommenheit und von da die Verbreitung auf Erden suchen.“ Und zwar sind es hier die Griechen, welche die natürlichen Anlagen für eine solche Entwicklung besitzen. Freilich sind auch sie mehr anschaulich begabt und daher zu den eigentlich abstrakten Begriffen noch nicht vorgedrungen. Immerhin aber sind sie die Träger alles geistigen und ethischen Fortschrittes. Im Orient hat eigentlich nur Jesus den Bann durchbrochen: „Wenn wir schon occidentale Bildung hatten, so konnten wir in die orientalischen Schriften Verstand hineindenken, niemals aber haben sie durch sich selbst den Verstand aufgeklärt. Es war zwar einmal ein Weiser, welcher sich ganz von seiner Nation unterschied und gesunde praktische Religion lehrte, die er seinen Zeitläuften gemäss in das Kleid der Bilder und Sagen u. s. w. einkleiden musste; aber seine Lehren gerieten bald in Hände, welche den ganzen orientalischen Kram darüber verbreiteten und wieder aller Vernunft ein Hindernis in den Weg legten.“ (Erdmann I 1, 204, 214; Reicke II, 314.)

Damit ist schon die Bedeutung betont, welche zufällige Veranlagungen, natürliche Verhältnisse des Bodens und Klimas, des Temperaments und Naturells, des Alters und Geschlechts für die

Bildung der Religionsvorstellungen haben. Wie Montesquieu die Wirkungen der Umwelt auf die historischen Gebilde untersucht und wie Rousseau die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion als eine „*affaire de géographie*“ bezeichnet, so spricht Kant von einer „*theologischen Geographie*“, die analog der politischen, moralischen und merkantilen Geographie „die theologischen Prinzipien nach der Verschiedenheit des Bodens“ darstellt (Erdmann I 1, 46). Insbesondere die natürliche Veranlagung der Phantasie übt einen starken Einfluss auf die Religion aus. Die Phantasie der Orientalen ist masslos und doch unproduktiv; die Überschwänglichkeit der Phantasie macht Schwärmer; die Verbindung solcher Phantasie mit Vernünftelei macht aberwitzig; Herrnhuter, Pietisten, Böhme, die Guyon sind schrifttoll (Erdmann I 1, 100 f. 124). Umgekehrt prägt aber auch die Religion Naturell und Charakter des Volkes mit allerhand zufälligen Zügen: die Juden charakterisiert die Peinlichkeit, den Islam der aggressive Hochmut, den Hinduismus der Kleinmut (VI, 283 f.).

Nicht minder beeinflusst ist die Religion durch ihre Verflechtung mit dem übrigen Leben. Diejenigen Kulturstufen oder Beschäftigungen, die viel mit unberechenbaren Gefahren zu thun haben, neigen, wie auch Hume hervorhebt,¹⁾ zum Aberglauben (VII, 597). Die Religion wirkt auf den Staat und der Staat auf sie. Wie nichts zur Beherrschung der Menschen so behilflich ist als Macht über ihre Phantasie, so bedient sich der Staat der Religion, um die Phantasie zu leiten (Erdmann I, 209, 115, 108, 99 VII, 377). Die von der Natur gewollte Trennung kämpfender Staaten, welche eine zu frühe und gehaltlose Uniformität verhindern sollte, wird vor allem bewirkt durch die Befestigung dieser politischen Trennungen in religiösen Gegensätzen und Ausschliesslichkeiten, sodass die Religionsdifferenzen als ein Hauptfaktor der Entwicklung gelten dürfen (Reicke II, 308 VII, 657). Die Religion sanktioniert Gesetze und Gebräuche und macht dadurch das Recht fest, wie das bei der Kastengliederung der Indier geschieht (VI, 326). Sie ist in Ausdruck und Götternamen bestimmt durch die Sprache, und Kant rät die empirische Religionsgeschichte vor allem durch Benutzung der Sprachgeschichte aufzuhellen, wie er selbst seine Liebe zu etymologischen Erklärungen auf diesem Gebiete oft sehr zuversichtlich bethätigt VII, 361. Andere Verwickelungen erwachsen

¹⁾ Hume, Nat. hist. 13.

ihr aus dem Einfluss einer rohen Wissenschaft, wo Kant namentlich Astrologie und Zahlenmystik eine grosse Rolle bis in die Bibel hinein spielen lässt und ihrem Einfluss vor allem die Unfruchtbarkeit der orientalischen Religionen zuschreibt (VII, 509, Erdmann I 1, 204).

So fehlt es auch naturgemäss nicht an religionsgeschichtlichen Vergleichen der verschiedenen Erscheinungen bei getrennten Völkern, die entweder aus natürlicher Analogie oder aus Entlehnung abgeleitet werden; so die Ableitung des eleusinischen Festes *konyx ompax* aus dem Buddhismus (VI, 426), die Erklärung des sog. noachischen Blutverbotes als mythische Fixierung des Übergangs vom Jägerleben zum Ackerbau (VI, 430), die analoge Erklärung des Handwahrsagens, der Astrologie, der griechischen Orakel, des Schamanentums, der römischen Augurien und Haruspicien, der Pythia und der Zigeunerin (VII, 393. VII, 503), die Reduktion des jüdischen Bestattungswesens auf das ägyptische (Kügelgen 32), die Erklärung der ominösen Bedeutung der linken Seite aus der Gewohnheit des linkshändigen Waffentragens (VI, 491). Die persische und altgermanische Religion sind wegen sprachlicher Ähnlichkeit der Götternamen stammverwandt (VI, 361). Die allegorische Methode ist eine allen Religionen gemeinsame Art der Anpassung heiliger Texte an Vernunftforderungen, die bei Stoikern und Platonikern ebenso wie bei Juden und Christen, bei Moslimen und Indiern geübt wird (VI, 208 f.). Die die Gottheiten bearbeitenden Gnadenmittel sind ein Rest des Fetischismus und das Papsttum ein Rest des Schamanentums; die christlichen Sakramente sind den muhamedanischen fünf Hauptgeboten analog (VI, 239, 299). Die Exklusivität der Kirchenreligionen geht auf den Hochmut des Stifters zurück, „als habe er den Begriff der Einheit Gottes und dessen übersinnliche Natur allein wiederum in der Welt erneuert“. Das gilt besonders vom Islam, der „statt an Wundern an den Siegen und Unterjochung vieler Völker die Bestätigung seines Glaubens findet“ (VI, 283 f.¹)

¹) Die Methode religionsgeschichtlicher Vergleichung und Erklärung ist jenem Zeitalter durchaus geläufig. Das betont Gunkel „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.“ Göttingen 1903 mit Recht, vgl. die Litteraturangaben S. 1 f. Hier haben erst Schleiermacher, Hengstenberg, aber auch die Baur'sche Schule und ihre Konstruktion des Christentums als immanenter Entwicklung aufgeräumt. Was heute Usener „Religionsgeschichtliche Untersuchungen“ und Dieterich „Nekyia“ wollen, ist im

Besonders interessant ist, dass Kant sich hier nirgends mit der blossen Individualpsychologie begnügt, sondern sehr nachdrücklich sozialpsychologische Begriffe verwendet. Er geht auch hier zunächst in der Bahn des englischen Psychologismus,¹⁾ der die Gesellschaft aus Interessen und Überlegungen des Individuums, weiterhin aus Trieben der Sympathie und aus der in das fremde Subjekt sich hineinversetzenden Phantasie aufbaut. Aber indem für Kant die sozialpsychischen Gebilde in eine gleich näher zu schildernde Verbindung mit seinen ethischen Ideen der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes und der ethischen Vollendung der Gattung treten, gewinnen sie eine besondere Bedeutung und Färbung. Und ganz besonders ist das der Fall auf dem Gebiete der Religion. Im Menschen sind von Hause aus egoistisch-isolierende und sozial vereinigende Triebe vorausgesetzt. Damit sind die Einseitigkeiten von Hobbes und Rousseau abgelehnt. Aus dem Gegensatz dieser Triebe geht dann nun aber nicht die Gesellschaft, sondern ein Kampf einzelner sich sozialisierender Gruppen hervor: „Die Menschen haben eine Fähigkeit und Trieb in Gesellschaft zu treten; aber sie misstrauen einander wegen der Gewaltthätigkeit. Daher versucht einer dem andern aus Furcht zuvorzukommen, sie verbinden sich in kleiner Menge, um einander zu vertreiben“ (Reicke II, 315). Wie der englische Psychologismus in diesem Kampfe durch das wohlverstandene Interesse und durch die in den Standpunkt des Betrachters sich einstellende Phantasie die höheren Gesellschaftsformen entstehen lässt, so lässt auch Kant sie aus dem Kampfe hervorgehen und bezeichnet er gerade diesen Kampf als das Mittel, wodurch die Natur die höheren rechtlichen, politischen und sozialen Bildungen hervorbringen lässt. Aber sie thut das doch nur, indem die so bewirkte Brechung des sinnlichen Egoismus und die so herbeigeführte Gemeinsamkeit Anlass und Raum giebt für die Einigung aus Vernunftprinzipien. Die rein sozialpsychischen Gebilde rücken

Prinzip die Fortsetzung der Tendenzen des 18. Jahrhunderts. Auch hier formen sich heute durch Wiederberührung mit dem Geiste dieses Jahrhunderts die Probleme neu. Die Forschungen in den Bahnen der genannten Theologen haben sich erschöpft, und es treten die alten, damals zurückgedrängten Probleme neu hervor. Kant, der übrigens auch an diesem Punkt phantasieloser ist als die übrigen Geschichtsphilosophen seiner Zeit, würde gegen die Methode nichts einzuwenden haben.

¹⁾ Vgl. meinen Artikel „Moralisten, englische“, Prot.-Real.-Encykl.³

damit bei ihm an die Sphäre der Vernunft heran, sie geben der Vernunft Anlass zum Hervortreten, empfangen von der Vernunft erst die eigentliche und wirkliche Festigkeit und unterstützen wieder die bloss ethisch-rationale Gemeinsamkeit durch natürliche Motive (Reicke II, 224). „Die Menschengattung ist als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen darzustellen: wobei dann ihr Wollen im Allgemeinen gut, das Vollbringen aber dadurch erschwert ist, dass die Erreichung des Zweckes nicht von der freien Zusammenstimmung der Einzelnen, sondern nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann“ VII, 658.¹⁾ Damit habe ich freilich der späteren Darstellung vorgegriffen und in die bloss empirisch-anthropologischen Begriffe die rational-ethischen hineingezogen. Aber wie die letzte Stelle der „Anthropologie“ entnommen ist, so ist überhaupt die Bedeutung von Kants Sozialpsychologie nur durch diesen Zusammenhang klar zu machen. Es ist der Grund ihrer Hochschätzung und das Motiv ihrer Gestaltung. Wie in der Individualpsychologie die künstliche transscendentale Trennung des Kausal-Empirischen vom Intelligibel-Rationalen nicht festzuhalten ist, so ist das eben auch in der Sozialpsychologie der Fall. In den psychologischen Zwecksetzungen wirkt ein latenter Trieb auf die Idee: „Alles, was sich erhalten soll, muss eine Gemeinschaft der Richtung haben, und verschiedene Zwecke müssen nach einer Idee zusammenhängen, welche, wenn sie gleich nicht intendiert ist, doch den Ausgang ihrer widerstrebenden Bestrebungen ausmacht, in welchem sie alle vereinigt werden können“ (Erdmann I 1, 218). Aber Kant hat doch die empirisch-psychologischen Bedingungen sorgfältig beachtet, welche ein solches Gemeinbewusstsein hervorbringen und befördern: die Regierung als Ergebnis der im Kampf aufgedrängten Organisation und als Mittel, durch Zwang

¹⁾ Vgl. Erdmann I 1, 210 „Hier liegt nun die Schwierigkeit, dass das Gute einzeln (?) nur vom Allgemeinen erzeugt werden kann, das Gute aber nicht allgemein werden kann ohne das Einzelne. . . Es scheint alles darauf anzukommen, dass man von dem, was allgemeinen Einfluss hat, d. i. von der Regierung anfangt. Hier muss man Philosophen, Geschichtsschreiber, Dichter, vornehmlich Geistliche ersuchen, diese Idee vor Augen zu haben. Die Gesellschaft ist die Büchse der Pandora, wo alle Talente und zugleich Neigungen entwickelt ausfliegen, aber auf dem Boden sitzt die Hefe.“ Das letztere Bild ist häufig wiederholt.

die Gemeinsamkeit zu befördern (Erdmann I 1, 210); die Suggestion, die den *esprit de corps* erzeugt und die von der Summe der Einzelwirkungen so verschiedene Massenwirkung hervorbringt (Erdmann I 1, 143); die beständige Selbsterweiterung, die in der Aufsuchung von Genossen, in der beständigen Gegenwart eines imaginierten Zuschauers liegt (Reicke I, 258). Der Wille hat eine Tendenz dazu, Gesamtwille zu werden: „Es ist eine besondere Neigung des Menschen zur Vereinigung in einer Gesellschaft, nicht immer der Einigkeit ihrer Gesinnungen wegen, sondern um einen vereinten Willen, dessen Kraft stärker ist, hervorzubringen, und aus einer Liebe zum System, d. i. zu einem Ganzen nach Gesetzen“ (Erdmann I 1, 206). Die Anwendung dieser sozialpsychologischen Gedanken auf die Geschichte der Staaten und des Rechtes ist bekannt. Nicht minder bedeutend ist sie aber auch auf dem Gebiete der Religion. Hier machen sie zunächst die im Zusammenhang mit dem Staat entstehenden Nationalreligionen verständlich. Sie äussern sich aber vor allem auf dem Gebiet der ethischen Religionen, die um der Schwachheit der Menschen willen, d. h. um ihrer psychologisch-anthropologischen Beschaffenheit willen, nur in Form einer organisierten Gemeinschaft bestehen können und dieses Vehikel für immer voraussetzen. Auch die reinste Religionsidee wird niemals freie Zusammenstimmung einzelner Überzeugungen, sondern immer auch ein anthropologisch-sozialpsychisches Gebilde sein.¹⁾

Damit ergeben sich schliesslich auch die Grundzüge einer Phänomenologie der Religion, und es ist begreiflich, dass Kant eine solche im Grunde nur von den organisierten Religionen oder, wie er sagt, Kirchen abstrahiert. Die nichtkirchlichen Religionen zeigen ihm nur die Phänomenologie des lockeren Aberglaubens. Aber die verkirchlichten Religionen weisen ihm eine phänomenologische Gleichartigkeit von höchster Bedeutung auf, die sowohl für die Beurteilung der empirischen Religion überhaupt als insbesondere für eine kritische Reinigung des Christentums grosse Dienste

¹⁾ Rel. i. d. G. d. bl. V. VI, 189 ff., 200 ff., 213. Erst, wenn diese allgemeinen psychologischen Theorien herangezogen werden, wird die Gemeinschaftslehre des Buches verständlich, das die rein ethische Gesinnungsgemeinschaft des Tugendreiches mit der Stiftung einer empirischen Gemeinschaft „um der Schwäche der Menschen willen“ verkoppelt. Die Wertung des Psychologischen als „Schwäche“ ist ein bei Kant häufiger Umschlag. Vgl. Hegler.

leistet. Mit jedem Gottesbegriff ist die Notwendigkeit eines Kultus verbunden, und mit diesem die Verkirchlichung samt allen ihren verhängnisvollen Folgen (Reicke II, 85). Sie ist so unentbehrlich als reich an Gefahren und Schäden. Wie jeder Staat seinen Ursprung mythisch verherrlicht und in ihm die Gründe der Geltung seiner Gesetze sucht, so bedarf noch mehr eine Kirche ihres grossen Stiftungsmythus, des Wunders und der Legende. Es scheint keine starke Gemeinschaftsbildung unter Menschen möglich zu sein ohne solche Verherrlichung und Vergöttlichung der Anfänge (Reicke III, 48). Auf Grund dieser Auffassung ihrer Anfänge fordert aber dann die Kirche weiter geheimnisvolle Dogmen, Gnadenmittel, Sakramente, Übernatürlichkeiten und die Festlegung aller dieser Dinge in einem heiligen Buch. Sie fordert mit einem Wort den Supranaturalismus, aus dessen Wesen sich alle weiteren Folgen ergeben. So entstehen die von Kant stets zusammen genannten grossen Bibeln der Menschheit, der Veda, der Zendavesta, der Koran, die jüdisch-christliche Bibel. Das alles aber erfordert dann einen Stand von Theologen und Clerikern, der die heiligen Urkunden mit Gelehrsamkeit behandelt und das Volk in Unmündigkeit erhält. Es befördert andererseits den Religionswahn, der in der Anthropomorphisierung und Objektivierung des Übersinnlichen besteht und die Menschen verleitet, das Übersinnliche mit Schmeicheleien und Gaben gleich einem Menschen zu behandeln oder gar zu betrügen. Die so hergestellte übernatürliche Alleinwahrheit aber reizt naturgemäss den Widerspruch und treibt zu Religionskriegen nach aussen, zur Sektirerei nach innen. Daraus entsteht endloser Streit. Und alles das sind nicht etwa Auswüchse, sondern sind die notwendigen Folgen der Sache selbst, die natürlichen Ergebnisse jedes die empirische Religion vergötternden Supranaturalismus. Wo man ihm zu entrinnen hofft durch Preisgabe des Äusserlichen und Zurückziehung auf das Innere, aber seine Idee festhält, da entsteht der Glaube an innere Offenbarungen und Erleuchtungen, die Schwärmerei, die noch zügelloser ist als der Kirchenglaube und geradezu eine Gefahr für die Staaten bildet. Sucht man aber diesen Fährlichkeiten zu entgehen durch gelehrte theologische Arbeit und auf sie die Kirchenreligion zu gründen, so verleiht man ihr dadurch wohl eine gewisse wissenschaftliche Ruhe und Reinheit, aber man häuft dann auch die ganze Last historischer Gelehrsamkeit auf die Religion und macht sie dadurch abhängig von der stets irrtumsfähigen Wissenschaft. Und zwar

ist das bei beiden Möglichkeiten der Theologie der Fall, sowohl bei der die Übernatürlichkeit der Geschichte festhaltenden, rational-apologetischen als bei der historisch-kritisch verfahrenen. Die erstere erstickt in der apologetischen Not, das Geschehensein der Gründungswunder und den Wunderbegriff überhaupt zu beweisen. Die andere ist zwar interessant und für den Gelehrten bedeutsam, aber sie stürzt die Religion erst recht in die Unsicherheiten historischer Erkenntnisse und kann ihren archäologisch interessanten Einsichten keine direkte und wirksame Beziehung auf die Religion der Gegenwart geben.¹⁾

Aber all das ist nun eben nicht Religionsgeschichte im Sinne Kants. Es ist Anthropologie oder vielmehr dasjenige Stück der Anthropologie, das als gesetzliche Verknüpfung der Erscheinungen eine im Prinzip klare, wenn auch in der Praxis nicht streng durchführbare Aufgabe stellt. Wissenschaftliche Geschichte giebt es aber nur bei einer streng durchführbaren systematischen Gliederung des Stoffes, was die kausal-psychologische Anthropologie nicht leisten kann. Wissenschaftliche Geschichte hat ausserdem die Aufgabe, zu zeigen, wie dieser Ablauf der Erscheinungen sich zum ethischen Sinn und Ziel der Geschichte verhält, was die Anthropologie im bisherigen Sinne ebenfalls ihrer ganzen Natur nach nicht kann. Beide Probleme zusammen löst nun aber die „systematische Geschichte“, die Aussonderung der Geschichtsphilosophie aus der Anthropologie. Sie stellt im Zusammenhang mit der Ethik das allgemeingiltige Ziel der Geschichte und die Pflicht eines Glaubens an die Realisierbarkeit dieses Zieles fest. Aber eben dieser Glaube giebt auch das methodische Organisationsprinzip für die bunte Masse des Geschehens, das nunmehr nach dem Grade und der Art geordnet werden kann, in welchem dieser Zweck stufenweise realisiert wird. Damit ist die sachliche Forderung, die Beziehung der Geschichte auf einen Sinn der Geschichte, und

¹⁾ Vgl. VI, 267 ff. „Vom Afterdienst in einer statutarischen Religion“. Über die Sekten und Schwärmer VII, 371 ff., 368 ff. Reicke II, 34. Über kritische Theologie, Reicke III, 9. Briefw. II, 158. Diese Gedanken ziehen sich durch Kants sämtliche Schriften und bedürfen keines einzelnen Beleges. Insbesondere beruht die „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ durchaus auf einer solchen Phänomenologie und scheidet aus dem kritisch gereinigten Christentum alle diese der Phänomenologie des Supranaturalismus entstammenden Züge aus.

die methodische Forderung eines wissenschaftlich feststehenden Organisationsprinzips befriedigt.¹⁾ Dass dabei die empirische Ge-

¹⁾ Den Unterschied der ungegliederten empirischen Geschichte und der einen Leitfaden und damit Gliederung suchenden philosophischen Geschichte betont schon die „Idee etc.“ IV, 155 f. „Dass ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermassen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlich bloss empirisch abgefassten Historie verdrängen wollte, wäre Missdeutung meiner Absicht; es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müsste) noch aus einem anderen Standpunkt versuchen könnte.“ Kant empfindet die Not des Relativismus, die eine rein empirische Geschichte mit sich bringen würde: „Wie werden es unsere späteren Nachkommen anfangen, die Last der Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen“ IV, 157. Die Anzeige über Herder betont die „Kenntnis der Materialien der Anthropologie“, die Kant besitzt, die aber noch keine Geschichte ausmacht. Daran hindert „die unermessliche Kluft zwischen dem Zufälligen und Notwendigen“ IV, 182. Genau formuliert ist das Prinzip dann in der Anthropologie Erdmann I, 1 205: „a) Geschichte der Menschheit (allmählicher Fortgang der ganzen Gattung zu ihrer Bestimmung), nicht Beschreibung der Menschheit (d. h. nicht *blosse Anthropologie*); b) von der Idee (Methode) einer Universalhistorie.“ Ähnlich bei Reicke II, 277: „Alle historische Erkenntnis ist empirisch und also Erkenntnis der Dinge, wie sie sind; nicht dass sie notwendig so sein müssen. Das Rationale stellt sie nach ihrer Notwendigkeit vor.“ Daran reiht sich ein Programm der Geschichte der Philosophie, das sich mit dem späteren Hegels deckt. Ebenso S. 286. Oder Erdmann I 1, 173: „Man kann in Ansehung des Interesses an dem, was in der Welt vorgeht, zwei Standpunkte nehmen, den Standpunkt des Erdensohnes und den des Weltbürgers. In dem ersten interessiert nichts als Geschichte und was sich auf Dinge bezieht, sofern sie Einfluss auf unser Wohlbefinden haben. Im zweiten interessiert die Menschheit, das Weltganze, der Ursprung der Dinge, ihr innerer Wert, die letzten Zwecke.“ Hiermit sind die Ausgangspunkte von Kants Auffassung der Geschichte als Wissenschaft im engen Zusammenhang mit seiner Grundunterscheidung des Psychologisch-Thatsächlich-Zufälligen und des Rational-Notwendig-Giltigen gegeben. — Beiläufig sei bemerkt, dass sich von hier aus das Verhältnis der Rickertschen Lehre zu der Kants leicht bestimmen lässt. Auch Rickert fordert vor allem mit Kant ein *der* Geschichte eigentümliches Gliederungsprinzip und erkennt mit Kant, dass die gesetzeswissenschaftliche Behandlung, also die Aufsuchung psychologischer und sozialpsychologischer Gesetze, ein solches nicht gewährt. Aber während Kant dieses Gliederungsprinzip direkt aus den ethischen Normideen des abstrakten Gattungsideals entnimmt, sucht Rickert ein *empirischen* Geschichte eigentümliches empirisches Bearbeitungsprinzip, dem er den Gedanken der gesetzeswissenschaftlichen Gliederung durch den Kant ganz unbekannten Gedanken einer Gliederung nach individuell Zweckkomplexen ergänzt. Immerhin kann aber auch Rickert diesen Bedingungen einen festen wissenschaftlichen Halt erst durch ihre Beziehun-

schichte als Totalität des Lebens der Menschheit zu nehmen und diese Totalität als eine im Stufengang trotz aller Unterbrechungen aufwärtsschreitende zu verstehen ist, das ist für Kant mit der Geschichtsphilosophie Humes, Voltaires und Turgots selbstverständlich. Aber der kritische Denker, der die Normen nicht aus dem tatsächlichen Ablauf, sondern aus dem Apriori des Bewusstseins entnimmt, entwickelt seine Organisation des Stoffes der Geschichte doch nicht aus diesen von der empirischen Geschichte aufgezeigten Entwicklungen heraus, sondern aus der kritischen Ethik, aus der Idee der Freiheit und den in ihr gesetzten ethischen Begriffen. Sie werden an den Stoff herangebracht und der Stoff nach ihnen gegliedert. Während in den anthropologischen Betrachtungen Kant die Geschichtsphilosophie seiner fortgeschrittenen Zeitgenossen teilt, liegt in dieser „systematischen Geschichte“ sowohl betreffs der methodischen Begriffsbildung als in Bezug auf die inhaltliche Auffassung die originale Wendung des Kantischen Denkens. Dabei bleiben freilich weitere schwierige Fragen: wie verhält sich die Freiheit zum kausalpsychologischen Ablauf, in den sie doch als irgendwie eingreifend gedacht werden muss? wie verhält sich eben diese Freiheit dann aber andererseits zu dem Weltplan oder der Absicht der Natur, die doch auch angenommen werden müssen, wenn dies Ineinander von Natur und Freiheit als Realisierung des Endzweckes gedacht werden soll? Kant hat auf diese Fragen von Anfang bis zu Ende verschiedenartig und gelegentlich

auf ein in ihnen sich realisierendes System objektiver Werte geben. Er schiebt also zwischen Kants Anthropologie und ethikotheologische Geschichtsphilosophie die auf den Individualitätsbegriff aufgebaute Methodik der empirischen Geschichte ein, muss aber auch seinerseits diese Individualbildungen zu den objektiven Werten in Beziehung setzen und bildet dadurch Kants Begriff des ethischen Geschichtszieles zu einem in jedesmal individuellen Wertbildungen sich manifestierenden Prinzip um, das selbst eine abstrakte Charakterisierung seines Inhaltes nicht mehr zulässt. Umgekehrt hat Dilthey die Kantische Lehre fortgebildet. Er zerschlägt den Erscheinungs- und damit den Phänomenalitätscharakter der inneren Erfahrung und sucht so eine neue nicht-naturwissenschaftliche Sozialpsychologie, die die Geschichte gliedern soll, die aber diese Gliederung nur unter dem Gesichtspunkt spezifisch seelischer Entwicklungsgesetze vollziehen kann und kein Mittel der Fixierung irgend eines konkreten Komplexes hat, die eben deswegen nur Gesetze der Abfolge und keine geschichtlichen Werte darbietet. Er endet im vollen Relativismus, in der Anarchie der Werte. Vgl. meine Abh. „Moderne Geschichtsphilos.“ Theol. Rundschau 1903 und Grotenfelt, Wertschätzung i. d. Geschichte 1903.

geantwortet. Er hat sie als Fragen zweiten Grades gedacht. Genug, dass die theoretische Geschichtsbetrachtung in der Hauptsache festgelegt und, wie die Natur durch Begriffe bewältigt wurde, so auch die Geschichte transscendental-begrifflich in der Hauptsache gegliedert werden konnte. Wie die Naturwissenschaft sich um den blossen Erscheinungscharakter der Natur nicht kümmert, sondern die Fülle des Wirklichen hinnimmt, um sie gesetzlich zu rationalisieren, so kümmert sich auch die Geschichte nicht um den Erscheinungscharakter des Seelengeschehens, sondern nimmt seine reiche Mannigfaltigkeit hin, um sie durch Beziehung auf die in ihr erfolgende und zu glaubende Realisierung der ethischen Idee auch ihrerseits zu rationalisieren. Die Geschichte geht über die Naturwissenschaften dadurch hinaus, dass sie ihren Stoff nicht bloss kausal verknüpft, was für sie ja auch nicht mit derselben Klarheit und Strenge möglich ist wie für jene, sondern dass sie ihn auch direkt auf in ihr sich realisierende ethische Ideen kritisch bezieht. Das schwierige Problem des Verhältnisses von Phänomenalität und Noumenalität gehört unmittelbar nur in die Grundlagen der Kritik und dient hier vor allem der Zertrümmerung der spekulativen Metaphysik. Für die Naturwissenschaften kommt es gar nicht in Betracht, für die Geschichtswissenschaft nur insofern, als eben jene Fragen zweiten Grades erhoben werden. Dann aber dient es vor allem dazu, durch den Nachweis der Möglichkeit einer intelligibeln Betrachtung neben der restlos durchgeführten kausalphänomenalistischen den Hinzutritt der besonderen Eigentümlichkeit der Geschichtswissenschaft, die Beziehung auf intelligible Zwecke, als möglich und erlaubt zu bezeichnen. Dass dieser Hinzutritt notwendig ist, das ist eine Sache der Moral und des Glaubens. Die verbleibenden Probleme sind das Schicksal menschlicher Beschränktheit.

Wie die oben geschilderte Anthropologie ganz von selbst gelegentlich die Probleme der „systematischen Geschichte“ oder der in systematischen ethischen Ideen begründeten Geschichtsphilosophie streifte, so zweigt sich notwendig und von selbst von der Anthropologie die Geschichtsphilosophie ab.¹⁾ Es geschah nach dem Vorgang der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ zunächst in den bekannten geschichtsphiloso-

¹⁾ Erdmann I 1, S. 48 f. Es ist die wenigstens partielle Durchführung der „moralischen Anthropologie“.

schen Abhandlungen und in der Recension Herders, deren beschender Gedanke bereits die Forderung ist, nicht bei der empirisch-psychologischen Fülle der Erscheinungen stehen zu bleiben, sondern im Gedanken eines aus der Vernunft notwendigen und notwendigen Organisationsprinzips zu finden. Sie finden ihn im Rechtsstaat und schliesslich in einem Weltbund der Rechtsstaaten. Alle Abhandlungen sehen die empirische Geschichte noch sehr eng mit der philosophischen zusammen und verknüpfen sie in dem Gedanken der Absicht der Natur oder dem der Vorsehung. Es ist die Natur der Stoa, Brunos, Shaftesburys und Turgots, des teleologisch gedachten Pantheismus, die dann auch die Natur Herders, Goethes und Schellings geworden ist.¹⁾ Wie wenig aber auch dabei dem Zauber des pantheistischen Gedankens erlag, zeigt die sehr ins hohe Alter fortgehende Gleichsetzung dieser Natur mit der Vorsehung. Denn diese Vorsehung ist die religiös empfundene Prädestination und Prästabilerung Leibnizens. Dem gegenüber kommt dann die Abhandlung über den „Mutmasslichen Anfang“ etwas strenger, und konstruiert als den Zentralgedanken die organisierende Bedeutung der Freiheit. Die Freiheit aber ist — und damit setzt der Gedanke das bisherige Geleise fort — zunächst das Prinzip des Rechtsstaates und dann durch ihn hindurch die der sittlichen Kultur, die das ganze Leben aus der Idee des teleonom-Notwendigen bestimmt. Eine noch festere methodische Begründung gewährt dann die Entdeckung des Prinzips der teleologischen Urteilkraft. „Man kann und soll die Welt nach der Analogie mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen lässt (auch unabhängig von dieser Wahrnehmung), a priori, als bestimmt mit dem Gegenstande der moralischen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge, nach Gesetzen der Einheit zusammenzutreffen, annehmen, um der Idee des höchsten Gutes nachzustreben, welches . . . in theoretischer Rücksicht . . . überschwänglicher, in praktisch-dogmatischer Hinsicht aber ein klarer und durch die praktische Vernunft für unsere Pflicht sanktionierter Begriff ist.“²⁾ Damit hat die in der Geschichte voll-

¹⁾ Vgl. die höchst lehrreiche Abhandlung Diltheys „Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen“, Archiv f. Gesch. d. Phil. I. 1900.

²⁾ VIII, 568. Medicus, Kants Philos. d. Gesch. S. 7. Die lehrreiche Stellung von Medicus ist überhaupt hierzu zu vergleichen. Doch habe

zogene und sie erst zur wertvollen Wissenschaft machende Beziehung des Thatsächlichen und Sein-sollenden, welche bisher für den kritischen Standpunkt Schwierigkeiten machte, ihr Fundament in einem weiteren apriorischen Gesetz des Bewusstseins, in der Beziehung aller Wirklichkeit auf intelligible Werte, gefunden und kann die Geschichtsphilosophie als Spezialfall dieses Prinzips konstruiert und in den Kreis der kritisch gesicherten Wissenschaften aufgenommen werden. Ihr bisheriger Inhalt wird damit nicht verändert. Nur tritt jetzt als Zweck und Sinn der Geschichte mit voller Strenge der ethische Gedanke des Reiches der sittlichen Persönlichkeiten ein, für das die Rechtsorganisation nur eine Vorstufe ist. Auch ist mit der apriorisch-notwendigen Beurteilung der Geschichte, als ob sie der Verwirklichung des moralischen Endzweckes diene, die bisherige hypothetisch-metaphysische Anschauung von einem die ethischen Zwecke in der Erscheinung auswirkenden Weltplan nicht aufgegeben, sondern nur durch eine vorsichtigere, dem Geist des Kritizismus gemässere, Redeweise ersetzt. Überdies verzichtet gerade auch die „Kritik der Urteilskraft“ nicht darauf, die metaphysische Basis und Voraussetzung einer solchen Wissenschaft zu betonen, aber nun freilich in der strengen Gestalt der Ethikotheologie, des moralisch motivierten Glaubens an Gott als die gemeinsame Quelle der sittlichen Vernunft und als den Weltregenten, der den Sieg des Guten und die Angemessenheit des Sittlichen und Natürlichen bewirken werde. Indem dieser geschichtsphilosophische und moraltheologische Gedanke dann auch noch die teleologische Naturbeurteilung in sich aufnimmt und die Zweck-

ich gegen sie sehr erhebliche Bedenken. Sie stellt Kants Geschichtsphilosophie mehr dar, wie sie hätte sein sollen als wie sie wirklich war. Darum stellt er die Als-ob-Lehre der „Urteilskraft“ in den Mittelpunkt und schneidet von ihr überdies noch die für Kant so wesentliche Fortführung der Linien in die Ethikotheologie ab. Deshalb erscheint ihm alles Vorherige als „unkritisch“ und alles Nachherige als Rückfall und Verwirrung. Die mit dem besonderen Gegenstand eintretenden besonderen und wechselnden Antworten erscheinen ihm wie eine jedesmal neue Theorie, ein jedesmal besonderer Abfall von der reinen Lehre. Dadurch aber wird das Bild m. E. falsch. Kant hat alle diese Gedanken stets zusammen gehegt und unaufhörlich mit ihren Schwierigkeiten gerungen. Die Fragen zweiten Grades haben ihn eben immer von neuem mit gutem Grunde gequält. Denn die Als-ob-Lehre ist doch nur ein vorsichtiger Ausdruck, eine Zurückdrängung und Verhüllung der weiteren Probleme. Bei ihr kann meines Erachtens niemand stehen bleiben und ist daher auch Kant selbst niemals stehen geblieben.

mässigkeit der Natur auf das Oberhaupt im Reich der Geister zurückführt, entsteht der Gedanke einer das Thatsächliche und Geltende, Natur und Vernunft einheitlich befassenden Weltentwicklung. In der That verschwinden ja mit dieser neuen Formulierung auch nicht die älteren metaphysischen Bemühungen um das Verhältnis von Freiheit und Weltplan, von psychologischem Mechanismus und autonomer Vernunft. Die Schriften nach 1790 bemühen sich infolge der Erweiterung und Vertiefung der historischen Objektsanschauung durch Religions- und Rechtsphilosophie um diese übrigbleibenden Fragen noch ernster als die früheren, und der kritische Begriff der Freiheit hat diese Bemühungen nicht erleichtert.

Von diesen Problemen wird später noch die Rede sein. Hier ist nur hervorzuheben, dass jedenfalls die systematische Geschichte damit ihre Gliederung endgiltig gefunden hat. Sie beginnt mit der Tierheit, mit dem Naturzustand der sittlichen Indifferenz und des völligen Überwiegens der Sinnlichkeit über die Vernunft. In den ersten Thaten der Gewalt befreit sich der Wille, entdeckt sich die Freiheit und scheidet sich der Mensch vom Tier. Aus der Freiheit gehen die Vergesellschaftungen und ihre Kämpfe hervor, in welchen Kämpfen mit dem Bewusstsein um die Unrechtmässigkeit und Sündigkeit der selbstsüchtigen Gewalt auch langsam das Ideal einer die Freiheit achtenden und ernstlich organisierenden Gemeinschaft entsteht. Durch die Urformen der Kultur, das Jäger-, Hirten- und Nomadenleben, hindurch bewegt sich Sozialisierung und Kampf. Mit der Stufe des Ackerbaues werden die Elemente der Rechtsgesellschaft gewonnen. Das eudämonistische Bedürfnis nach Schutz und das instinktive Rechtsgefühl der Freiheit verbinden sich zur Entwicklung und zur Befestigung aller Anlagen und Kräfte, und der so gegründete Staat entbindet die ersten Elemente des sittlichen Bewusstseins, den Rechtsgedanken der Koexistenz der persönlich freien Individuen und die Legalität der Befolgung dieser Regeln. „Die systematische Geschichte fängt vom trojanischen Kriege an. Neben der kommen episodische Geschichten anderer Völker vor und die propädeutische Geschichte fabelhafter Zeiten. . . Eine Idee leitet die menschlichen Handlungen alle, d. i. die ihres Rechtes“. Erdmann I 1, 219. Der Staat ist ein Produkt des Kampfes ums Dasein und schränkt den Kampf ums Dasein ein, giebt Raum für die sich selbst erfassende sittliche Idee und führt die Civilisation herbei, in welcher die Totalität der Anlagen vom sittlichen Geiste beherrscht und organisiert wird. Die höchste Staatsbildung in

diesem Sinne erreichten die Griechen und Römer, die daher auch die höchste Blüte der Civilisation erlebten. Hierin und in der Beurteilung des Mittelalters ist Kant völlig einig mit Turgot, Voltaire und Condorcet. Das Mittelalter hat mit dem Staat auch die Kultur sinken lassen. Aber nach der Palingenesie der Reformation und Renaissance ist in den neueren Zeiten wieder das Staatsprinzip gereinigt und gefestigt worden, womit sofort auch ein neuer Kulturaufschwung verbunden war. Inzwischen geht der Kampf ums Dasein aber zwischen den Staaten fort und nötigt sie durch die grossen Kriege der letzten Zeit, durch die Erschwerung der politischen und finanziellen Machtentfaltung zur Einschränkung des Kampfes und führt damit zur Idee des Weltstaatenbundes und der Beteiligung der Bürger an der Entscheidung über Krieg und Frieden. Hier fügen sich die Ideen Rousseaus ein, soweit Kant sie sich aneignen konnte. Damit aber hat, durch Kampf und Bedürfnis geführt, die Menschheit wieder eine höhere moralische Stufe erreicht. Denn der Weltstaatenbund giebt den Anlass und Raum für die Begriffe des Völkerrechtes und die Republik für die der Menschenrechte. Die französische Revolution, auch wenn sie äusserlich scheitern mag, hat den sittlichen Gehalt der hierin enthaltenen Ideen den Menschen unverlierbar ins Herz geprägt, und diese Ideen müssen in der Zukunft zum Rechtsstaat und zum Weltstaatenbund als der Organisation der sittlichen Freiheitsidee führen. Aber diese politische Organisation der Freiheit ist doch nur Vorbedingung und Vorform des eigentlich sittlichen Geistes. Sie ist zugleich dasjenige, was als äussere Institution allein von der Geschichte sicher erfasst werden kann. Aber in ihr ist die sittliche Vernunft doch nur erst latent und bereit zu weiterer und tieferer Entfaltung im Eigentlichen und Wesentlichen des sittlichen Lebens, in der ethischen Gesinnung und in der Tugend. Hier verlässt Kant die Bahnen der englisch-französischen Geschichtsphilosophie und kommt zu seinen eigenen, aus seinem sittlichen und religiösen Empfinden stammenden Gedanken; höchstens Turgot ist ihm hier einigermaßen verwandt. Die Organisation der Geschichte zum „kosmopolitischen System der Weltgeschichte“ ist nicht das letzte Wort; aus ihr und über ihr, manchmal auch neben ihr, erhebt sich das „philanthropische System“ (Erdmann I 1, S. 219), d. h. die Abzweckung der Geschichte auf das Reich der Tugend. Es ist das unsichtbare und darum von der Forschung nicht direkt fassbare, aber doch ihren höchsten Or-

ganisationspunkt bildende Reich der autonomen Persönlichkeiten, die alle Entfaltung der Anlagen und Civilisation in den Dienst der sittlichen Idee stellen und dadurch ethisch erst wertvoll machen. Insofern dieses Reich der Tugend auch den religiösen Glauben in sich schliesst, ist es das Reich Gottes, und es gilt der Satz: „Das Reich Gottes auf Erden, das ist die letzte Bestimmung, des Menschen Wunsch. Christus hat es herbeigerückt; aber man hat ihn nicht verstanden und das Reich der Priester errichtet, nicht das Gottes in uns“ Erdmann I 1, 213. Aber die Priester werden fallen und zu moralischen Volkslehrern werden; und mit der kommenden politischen Entwicklung wird die ethisch-religiöse Hand in Hand gehen. Trotz aller Jakobinerfurcht und aller Dunkelmännerei wird der vorgeschlagene Weg weiter verfolgt werden, und, wenn die Menschheit von diesen Idealen wieder am weitesten abgekommen zu sein scheinen wird, wird die ethische Reaktion am nächsten sein.¹⁾

¹⁾ Es ist unmöglich, hierzu die einzelnen Belegstellen auszuschreiben. Sie sind überdies grösstenteils gesammelt bei Dieterich, Kant und Rousseau, Tübingen 1878. Seine Darstellung ist (trotz der stark übertreibenden Anknüpfung an Rousseau, einer gewissen Modernisierung des Kantischen Denkens und der Verwischung des Gegensatzes zwischen Anthropologie und systematischer Geschichte) die beste Wiedergabe des Inhaltes der Kantischen Geschichtsphilosophie. Insbesondere ist mit Recht betont, dass Kants moralischer Rigorismus mehr seinen Grund in der erkenntnistheoretischen Entgegensetzung des Allgemeingiltigen gegen das bloss Psychologische als in einem sachlichen Ausschluss des Ideals einer ethisierten Kultur oder Totalität der Geistesentfaltung hat. Die frühern Schriften fordern durchaus das letztere Ideal, die kritisch-ethischen Schriften arbeiten aus ihm die Autonomie in Parallele zur Allgemeingiltigkeit des Logischen scharf heraus und können den Weg zum Psychologischen nicht mehr recht finden, ohne doch sachlich das alte Ideal aufzugeben. Das zeigt schon die Veröffentlichung der Anthropologie 1798, die das Ideal der ethisierten Totalität des Geisteslebens noch streng festhält. Vgl. auch Medicus S. 13 und das mehrerwähnte Buch von Hegler, das freilich weniger dieses Problem als das des Verhältnisses der erkenntnistheoretischen Begründung der Moral zu ihrer empirisch-psychologischen Aktualisierung untersucht. Das erstere Problem, das Verhältnis des allgemeingiltigen Persönlichkeitszweckes zu den übrigen aus der Vernunft folgenden Zwecken und zu der Harmonie des Gesamtmenschen, bedürfte noch einer besonderen Darstellung, die freilich wie die der Geschichtsphilosophie Kants auch auf ihrem Gebiet den Bruch zwischen dem Anthropologischen und dem Allgemeingiltigen nicht beseitigen können wird. Kant ist eben von Hause aus neben dem Metaphysiker zugleich Naturforscher und Kulturpsychologe gewesen. Als ihn die Metaphysik zum Transscendentalismus und zur Zertrümmerung der die

Damit hat nun aber auch erst die systematische Religionsgeschichte oder Philosophie der Religionsgeschichte ihren festen Organisationspunkt gefunden. Rechts-, Moral- und Religionsentwicklung greifen ineinander (VI, 195). Die Rechtsentwicklung oder kosmopolitische Geschichte, die äusserlich fassbare Tatsachen enthält, ist der feste Unterbau als Geschichte des

Einheit des Wirklichen konstruierenden Spekulation trieb, da hat er das kritische Grundprinzip der Unterscheidung und Beziehung des Tatsächlichen und Allgemeingiltigen als der beiden Glieder des empirischen Bewusstseins in seine Naturwissenschaft und in seine Kulturphilosophie hineingearbeitet, aber die Kluft zwischen dem seinen Inhalt bewusstseinsimmanent ordnenden Subjekt einerseits und einer die transsubjektive Realität der Körperwelt sowie die transsubjektive Realität der fremden Iche voraussetzenden und all das kausal aufeinanderbeziehenden Geschichte andererseits nicht ausfüllen können. Das ist bei der Natur der Sache nicht anders möglich und kann nur anders werden, wenn von der zerstörten Metaphysik soviel wieder hergestellt wird, um die transsubjektive Realität von Natur und Geschichte auch begrifflich zu sichern und die Vernunft aus ihrer Latenz in der Natur genetisch hervorgehen lassen zu können. Daher auch bei Kant immer wieder die Rückfälle in die sog. Privatmetaphysik. Doch ist das im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter zu verfolgen. Ich notiere hier vielmehr nur noch einige Stellen, die die oben ausgesprochene Reihenfolge „Recht-Gesinnungsmoral“ als genetische Reihe erkennen lassen: IV, 153; „der weltbürgerliche Zustand als der Schoss, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschheit entwickelt werden“ IV, 154; 190; VI, 364 „die Entwicklung der Moralität“; VI, 433 „von der guten Staatsverfassung allererst die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten“; VI, 190. Aufbau der ethisch-bürgerlichen Gesellschaft auf der rechtlich-bürgerlichen „wie es (d. h. die *erstere*) vom Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte, ohne dass das letztere zum Grunde liegt“; VI, 194 das Recht geht aus dem bürgerlichen Naturzustand, das Reich Gottes aus dem ethischen Naturzustand hervor, welcher letztere innerhalb des bürgerlichen Rechtszustandes liegt; Reicke II, 309 die staatsbürgerliche Gesellschaft ein „Analogon der Moral“; Reicke II, 98 „Der fest gegründete Frieden bei dem grösseren Verkehr der Menschen unter einander ist diejenige Idee, durch welche allein der Überschritt von den Rechtspflichten zu den Tugendpflichten möglich gemacht wird. Indem, wenn die Gesetze äusserlich die Freiheit sichern, die Maximen auftreten können, sich auch innerlich nach Gesetzen zu regieren und umgekehrt diese wiederum dem gesetzlichen Zwange durch ihre Gesinnungen den Einfluss erleichtern, sodass friedliches Verhalten unter öffentlichen Gesetzen und friedfertige Gesinnungen (auch den inneren Krieg zwischen Grundsätzen und Neigungen abzustellen), also Legalität und Moralität, in dem Friedensbegriffe den Unterstützungspunkt des Überschrittes von der Rechtslehre zur Tugendlehre antreffen“.

Staates. Die Moralentwicklung geht auf die Gesinnung und ist darum weniger fassbar; aber, da sie in den moralischen Gesetzen das betrifft, wovon wir wissen, dass es in unserer Gewalt stehe, so ist sie immer noch verhältnismässig konkret. Die Religionsentwicklung dagegen geht auf die Herausstellung des übersinnlichen Grundes der Moral, damit auf den Gedanken der in aller Moral offenbaren göttlichen Vernunft und auf die durch Gottes Weltregierung herzustellende absolute Einheit oder das Ganze der Gattungsvernunft, also auf etwas, wovon wir nicht wissen können, ob es in unserer Gewalt ist. Daher ist sie am schwersten fassbar. „Die Religionsgeschichte, da sie auf die andere Welt geht und nur die inwendige Bildung der Sitten (betrifft), muss besonders abgehandelt werden“ (Erdmann I, 1, 220). Diese besondere Behandlung aber auf Grund der ganzen entwicklungsgeschichtlichen Anschauung giebt dann auch das dritte Stück der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ mit dem Titel „Von dem Siege des guten Prinzips über das Böse“. Man muss das Stück nur in dem Sinne der Kantischen Geschichtsphilosophie und ihrer Theorie von der Herausbildung der Vernunft aus dem psychologischen Triebmechanismus lesen. Das ganze Material der für eine Geschichtsphilosophie präparierten, aus dem psychologischen Mechanismus die Vernunft herausentwickelnden, Anthropologie steckt in ihm. Von dem vorpolitischen Zustand zum politischen, vom politischen zum moralischen, vom moralischen zum religiösen geht die Kette. Das Besondere des religiösen Zustandes ist, dass er zur Moral den mit dem Gottesgedanken innerlich verbundenen Gedanken der Einheit der Gattung in der sittlichen Gesinnung hinzufügt. Aber die Idee des sittlichen Gattungszieles ist von Anfang an latent in allen Evolutionen der Vernunft, und, indem die Religion diesen Gedanken des in der gemeinsamen sittlichen Vernunft oder in Gott vereinigten Ganzen hervorbringt, bringt sie geradezu den Abschluss und das Ziel der Geschichte, den letzten und höchsten Organisationspunkt überhaupt, wobei uns eben dieser Organisationspunkt bei seiner empirischen Unfassbarkeit und bei der Anweisung auf die Zukunft ein Gegenstand des Glaubens ist. Von ihm geht die letzte Organisation der Geschichtserkenntnis und der stärkste Antrieb der zukünftigen Geschichtsgestaltung aus. Indem aber die Religion oder der praktische Glaube allein zur Moral die Zuversicht einer siegreichen und die Vernunftseinheit der Gattung herstellenden Entwicklung hinzu bringt, ruht wieder der ganze Entwicklungs-

gedanke selbst auf diesem religiösen Grund. Das Reich Gottes in uns oder die unsichtbare Kirche, dieser rational erklärte pietistische Begriff¹⁾ von einer rein innerlichen Geisteseinheit und einer allen Eudämonismus ausschliessenden Gesinnungsreinheit, ist das Ziel der Geschichte. Die Religionsgeschichte ist die Vollendung und der tragende Grund der Geschichtsphilosophie zugleich.

So wird erklärlich, dass die systematische Religions- oder Kirchengeschichte erst so spät einsetzt. Sie beginnt erst mit dem Christentum. Zwar auch in den vor- und ausserchristlichen Religionen ist die sittliche Vernunftreligion latent gewesen: „Lange vor diesem letzteren lag die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen, wovon zwar die ersten rohen Äusserungen bloss auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgingen und zu diesem Behuf selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlassten, hierdurch aber auch etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprungs selbst in diese Dichtungen, obzwar unvorsätzlich, gelegt haben“ VI, 209.²⁾ Aber die Religionsgeschichte kann nicht die Geschichte des irgendwo verborgenen reinen religiösen Gedankens schreiben, sondern nur die der deutlichen Annäherungen der empirischen Religion an dieses Ideal. Diese Annäherung aber hat entscheidend, klar und durchgreifend nur stattgefunden im Christentum. „Es war einmal ein weiser Lehrer, der dieses Reich Gottes im Gegensatz zum weltlichen ganz nahe herbeigebracht, welcher sich ganz von seiner Nation unterschied und gesunde praktische Religion lehrte, die er seinen Zeitläuften gemäss in das Kleid der Bilder, der allgemeinen Sagen u. s. w. einkleiden musste. Er stürzte die Schriftgelehrsamkeit, welche nichts als Satzungen hervorbringt, welche nur die Menschen trennen, und errichtete den Tempel Gottes und der Tugend im Herzen. Er bediente sich zwar der Schriftgelehrsamkeit, aber nur, um die, worauf andere geschworen hatten, zu nichte zu machen“ Erdmann I 1, 213 f. Damit ist der Organisationspunkt der Religions-

¹⁾ Den Begriff des Reiches Gottes in diesem Sinne hat Kant, wie Joh. Weiss, *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie*, Giessen 1901, S. 87 sehr wahrscheinlich macht, von Reinhard, *Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf* 1781 übernommen, während frühere Schriften Kants das Reich Gottes als jenseitige Seligkeit betrachten. Übrigens findet er sich auch bei Semler und Herder. Er hängt hier überall mit dem Pietismus zusammen.

²⁾ So wird auch der moralisch-religiöse Sinn der Trinitätslehre „in der Religion der meisten gesitteten Völker“ angetroffen.

geschichte gegeben. „Wir können also die allgemeine Kirchengeschichte, sofern sie ein System ausmachen soll, nicht anders als vom Ursprung des Christentums anfangen, das eine völlige Verlassung des Judentums ist, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Prinzip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte“ VI, 226. Der späte Einsatz ist begreiflich. Erst spät entsteht der Rechtsstaat aus dem juridischen Naturzustand, erst spät entsteht die reine Religion aus dem ethischen Naturzustand. Ja der eigentliche Beginn der reinen Religion liegt in der Gegenwart, die erst die christlichen Ideen wahrhaft entdeckt hat. Jesu Lehren „gerieten bald in Hände, welche den ganzen orientalischen Kram darüber verbreiteten und wieder aller Vernunft ein Hindernis in den Weg legten“ Erdmann I 1, 214. Auch der Staat verfiel, und erst die Neuzeit hat beide zusammen unter der Einwirkung des freien wissenschaftlichen Denkens wieder ans Licht gebracht. Die Welt ist noch jung, die höchsten Ziele der Geschichte sind eben erst erschienen, unendliche Wege liegen noch vor ihr, und der beste Teil der Geschichtsphilosophie liegt in der Zukunft (VII, 407)¹⁾. Sie ist „Wahrsagung“, sie ist der Vernunftglaube an den Völkerbund und das Gottesreich der Zukunft: „Wir sind von der Vollendung unserer Bestimmung noch sehr weit entfernt. Die halbe Erdkugel ist erst vor 200 Jahren entdeckt, so wie 900 die Ostsee entdeckt wurde“ Reicke II, 314. Diese Bestimmung selbst freilich ist Glaubenssache; sie glaubt in allen Schwankungen an einen Fortschritt der Gattung, die Herausbildung der Gattungseinheit im Gottesreich, und ist vor dem abstrakten Chiliasmus aller Theoretiker der immanenten Entwicklung dadurch bewahrt, dass neben dem Glauben an den Sieg des Guten im Ganzen der an die Unsterblichkeit des Individuums steht. Es sind beides religiöse Postulate, ein Gleichgewicht des individualistischen und des universalistischen Entwicklungsglaubens, das viele weitere Probleme in sich enthält, das aber keine Inkonsequenz ist. Denn in ihm kommen beide geschichtsphilosophische Haupttendenzen Kants, die auf die freie Persönlichkeit und die auf die sittliche Gattungstotalität, zum Ausdruck, und in ihm findet seine Geschichtsphilosophie die Unbefangenheit für die Würdigung der Thatsachen.²⁾

¹⁾ Ebenso Erdmann I 1, 216: „Die Erziehungskunst, Begriffe der Sitte und Religion liegen noch in ihrer Kindheit.“

²⁾ Vgl. die treffende Bemerkung Max Webers zu der analogen Auffassung Roschers, Jahrbuch f. Gesetzgebung etc., herausg. von Schmoller,

Von hier aus erklärt sich auch der zunächst befremdliche Eindruck, den die Verwerfung des grössten Teils der Religionsgeschichte als gar nicht zu ihr gehörig macht. Man braucht nur Voltaire und Hume zu lesen, um bei ihnen den gleichen Eindruck zu bekommen. Die Messung an der Vernunftreligion und der Glaube des Zeitalters an den Beginn eines neuen Weltabschnittes macht es verständlich. Das Gleiche liegt bei Kant vor. Die Geschichte der positiven Religionen ist ihm in der Hauptsache die Geschichte des Aberglaubens, und die Geschichtsschreibung kann sich nicht die Mühe nehmen, die in ihm etwa latenten Elemente der Vernunftreligion zu suchen. Darin stimmt Kant mit beiden überein und teilt er die Stimmung des 18. Jahrhunderts. Aber ganz anders wertet sein ethischer Idealismus das Christentum und die Zukunft der Menschheit. Er glaubt an einen Aufschwung der Menschheit durch die gereinigte christliche Religion. Und ganz anders wertet er die positiv-kirchliche Form des Christentums. Sie ist das psychologisch unentbehrliche Mittel zur Ausbreitung und Befestigung des Christentums. Er will nicht Religion aus reiner Vernunft, sondern „Rektifikation“ der positiven Religion durch die Vernunftreligion. Aber allerdings ist es ihm nur bei dem Christentum der Mühe wert, die Mythen und Legenden, die Dogmen und Satzungen einer solchen schonenden Behandlung und Umbildung zu unterziehen. Es allein hat den hinreichenden moralischen Vernunftgehalt dazu.

So ergeben sich die Kategorien für die Beurteilung der Religionsgeschichte. Es sind Kategorien, die a priori entworfen werden müssen. Die Religion ist entweder reine Vernunftreligion, d. h. Überordnung des ethischen Gedankens über alle Versinnbildlichung Gottes, oder Heidentum, d. h. Unterordnung der ersteren unter die

XXVII 4, S. 33. Weber weist auch auf Rankes ähnliche Stellung hin. Das Nebeneinander beider Gedanken bei Kant ist wieder das Nebeneinander der Ergebnisse der kritischen Lehre, für die das Individuum mit seiner Bejahung des Giltigen alles ist, und der geschichts-philosophisch-anthropologischen Lehre, die mit dem Gattungszusammenhang als einer trans-subjektiven Realität rechnet. In der Idee des Reiches der (unsterblichen) sittlichen Persönlichkeiten fliesst beides zusammen, ist aber freilich die Unsterblichkeit aller fraglich geworden. In dem analogen Konflikt der gleichen Gedankenreihen hat Lessings Geschichtsphilosophie bekanntlich zum Gedanken der Seelenwanderung gegriffen; die nicht zur Unsterblichkeit eingegangenen Seelen kehren in der Metempsychose wieder. Vgl. Dilthey, Lessing, Preuss. Jahrb. 1867.

letztere (VII, 366).¹⁾ Es sind die Beurteilungsprinzipien, die sich aus dem kritischen Organisationspunkt einer systematischen Religionsgeschichte ergeben. Dabei ist nur nicht zu vergessen, dass im gewöhnlich sogenannten Heidentum leicht Vernunftreligion und in der vermeintlich sogenannten Vernunftreligion viel Heidentum stecken kann. Kant hat die Glaubensartikel der Vernunftreligion — wohl im Gedanken an das Apostolicum oder die Trinitätslehre — in der Dreizahl formuliert, obwohl mit bekannten wichtigen Schwankungen in der Formulierung. Diese Glaubensartikel sind aber nicht die Artikel einer Religion, die die Vernunft erst machen oder einsetzen sollte, sondern der kritische Kanon für Beurteilung und Reifikation der positiven Religion. Er hat auch die Glaubensartikel des Heidentums formuliert (VI, 267), ebenfalls nur als kritischen Kanon zur Erkenntnis der heidnischen Bestandteile der positiven Religionen.

Diese beiden Kategorien sind seine geschichtsphilosophischen Hauptkategorien und mit ihrer Hilfe begründet er die Stellung des Christentums. Nicht dagegen liegen in Kants eigentlichem Sinne die Kategorien der natürlichen und der geoffenbarten Religion. Es ist das die Fragestellung, die die christliche Kirchenphilosophie seit dem zweiten Jahrhundert zur Bewältigung des Problems der Religionsgeschichte ausgebildet hatte, und die auch noch den konservativen Deismus eines Locke und eines Leibniz beherrscht. Für Locke ist die Offenbarung die göttliche Mitteilung von Erkenntnissen, die an sich auch in der menschlichen Vernunft gelegen hätten, deren langsamen und bei der Natur des Menschen wenig hoffnungsvollen Progress aber Gottes Güte abgekürzt hat, indem sie die rationale Wahrheit durch ein Offenbarungswunder vor der Zeit und in der schlichtesten, auch den Unmündigen verständlichen, Form mitgeteilt hat, übrigens unter Hinzufügung eines Zusatzes unbegreiflicher Mysterien. Das, was heute hinterher als rational bewiesen werden kann, was aber den Menschen auf rein rationalem Wege zu erreichen zu schwierig war, das hat die Offenbarung gegeben. An der Konformität mit der rationalen Ethik und Metaphysik, sowie an den beglaubigenden Wundern erkennt man das Recht des christlichen Offenbarungsspruches gegenüber dem anderer Religionen.²⁾ Ähnlich, nur mit engerem Anschluss an die

¹⁾ Ebenso Reicke III, 36 und 81.

²⁾ Locke, *The reasonableness of christianity as delivered in the scriptures*, Works, London 1724 II, 530–537. Die äusserst interessante Reli-

scholastische Theorie, verwendet Leibniz die spekulative Metaphysik als Kriterium zur Ausmittelung des Wahrheitswertes der verschiedenen religionsgeschichtlichen Offenbarungsansprüche, dabei aber seiner ganzen Richtung nach mehr die theosophischen Einsichten als die moralischen Volkswahrheiten betonend und ohne Fühlung mit der biblisch-historischen Kritik. Die Coincidenz der christlichen Lehre mit der Spekulation und der historische Beweis für die Glaubwürdigkeit der biblischen Wundererzählung erweisen das Christentum als übernatürliche Offenbarung, wozu dann aber noch Mysterien hinzutreten, als für die Philosophie weder beweisbar noch widerlegbar, wenn sie keinen Widerspruch gegen die logischen Grundprinzipien enthalten.¹⁾ Die einfachere Lehre Lockes hat in mannigfachen Verbindungen mit der Leibnizens und unter Zurückdrängung des Zusatzes der Mysterien die weitere Entwicklung beherrscht, sie hat auch die religionshistorische Theorie in Lessings „Erziehung des Menschengeschlechtes“ inspiriert, während Lessings Theorie von der Religion selbst, mehr unter dem Einfluss Leibnizens stehend, pantheistischen und mystischen Gefühlen Ausdruck giebt. Neben diesen rationellen, halb entwicklungsgeschichtlichen, halb wunder-apologetischen Offenbarungstheorien gab es dann aber noch die mystisch-pietistischen, mit denen ja auch Lessing gelegentlich spielt. Für den Offenbarungscharakter des Christentums gegenüber anderen Religionen beweist das innere Wunder der gefühlsmässigen Versicherung und Erleuchtung, die Auflösung der sonst überall vorhandenen unlöslichen Widersprüche durch das innere Wunder der Bekehrung und des Seelenfriedens in Christus. So hat Pascal argumentiert, und auf Pascal berief sich mit Vorliebe Jacobis Religionslehre, die ja auch pietistische Elemente in sich aufgenommen hatte und die Kant verschiedentlich ernstlich beschäftigt hat.²⁾ In diesem Sinne hatte auch Rousseau die Lockesche Lehre mit neuen Ideen gemischt.³⁾ Alle diese Motive finden

gionsphilosophie Lockes verdiente sehr eine Bearbeitung, die vor allem auf ihren Zusammenhang mit der latitudinarischen englischen und mit der freien holländischen Theologie achten müsste und die Gestaltung dieser theologischen Materialien durch Lockes philosophische Grundgedanken ans Licht stellen müsste.

¹⁾ Vgl. H. Hoffmann, Die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung. Tübingen 1903. Eine Untersuchung Wolffs unter diesen Gesichtspunkten fehlt leider noch.

²⁾ Boutroux, Pascal, Paris 1900. S. 197.

³⁾ Vgl. meinen Artikel Deismus PRE³ II, 558.

wir nun freilich bei Kant benützt. Er spricht von der im Christentum antecipierten Vernunftreligion, von den möglicher Weise hinzukommenden Sanktionen durch die Wunder der Heilsgeschichte oder die Wunder der Erleuchtung, die als unbeweisbar und unwiderlegbar für die Theologen wohl ihre Geltung behalten mögen. Er spricht von der Coincidenz der Vernunftreligion und der offenbarten als dem Kriterium für die Geltung des Christentums, von der Hinzufügung des sanktionierenden Vehikels zu der Vernunftreligion. Aber in Wahrheit zeigt doch seine ganze Anthropologie und Geschichtsphilosophie den völlig exoterischen Charakter solcher Wendungen, eine rein historisch-psychologische und entwicklungsgeschichtliche Betrachtung, die die christliche Offenbarung genau so betrachtet wie die Offenbarungen aller anderen Religionen: als unabsichtliche Dichtung, in welche sich für Menschen einer unwissenschaftlichen Kulturstufe die religiöse Idee einkleiden musste. Nur anthropomorphe Versinnlichung und zur Schwärmerei geneigter Enthusiasmus setzen eine solche Idee in der Menschheit durch. Der Embryo der Vernunft tritt nur in solchen Hüllen zu Tage, die dann die später erwachende kritische Vernunft abstreifen darf. Die Bedeutung des Christentums ist nur, dass in ihm bei der Abstreifung dieser Hüllen der unvergleichlich stärkste Moralegehalt übrig bleibt. Man müsste geradezu annehmen, dass Kant bei der ausdrücklichen Beschäftigung mit dem Religionsproblem in den 90er Jahren den theologischen und deistischen Offenbarungsideen wieder wenigstens mehr Möglichkeit einzuräumen geneigt gewesen sei, als er bisher in seiner offenbar unter dem Einfluss der radikalen englischen und französischen Kritik stehenden Kulturpsychologie und Geschichtsphilosophie gewesen war. Allein das scheint mir völlig undenkbar. Die „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ zeigt ja auch selbst zu deutlich diesen Untergrund einer prinzipiell entwicklungsgeschichtlichen und religionspsychologischen Gesamtanschauung. Kant hat hier aus den früher entwickelten Gründen die Spitzen seiner Theorie abgebrochen. Er wollte ja in seiner Religionslehre aufbauen und nicht negieren. Er durfte glauben, seinem Publicum Hartes genug zugemutet zu haben und hat die tiefer Blickenden die vollen Konsequenzen nur zwischen den Zeilen erkennen lassen. Zudem stand er ja hier im schroffen Kampf gegen das Wöllnersche Regiment und durfte in der radikalen Verhinderung des pfäffischen Extrems das nächste praktische Ziel erreicht zu haben glauben.

Dass das so ist, ergibt sich schliesslich aus seiner Behandlung des Christentums und der Bibel. Hier gebraucht freilich Kant häufig das deistische Schema: Das Christentum ist die von Gott veranstaltete Introduktion der reinen Vernunftreligion, die Bibel ist die göttliche Sanktionierung der reinen Religion, Christus ist der Lehrer derjenigen Religion, die allein unter allen mit der Vernunft übereinstimmt; die Offenbarung ist das Vehikel für die Kundmachung und Einführung der Vernunftreligion.¹⁾ Zwar die Hinzufügung eines Zuschusses unbegreiflicher Mysterien ist weggefallen, die allenfalsigen Wunder dienen lediglich formell der Einführung der reinen Religion, um sie als solche kenntlich und wirksam zu machen; in diesem Punkte war Leibniz und Locke vom späteren Deismus längst überholt, und Kants Formeln stellen den reinen Deismus dar. Allein man braucht sie nur näher anzusehen, um sie als blossе Beschwichtigungsformeln zu erkennen, und jeder Blick auf die sonstigen Lehren Kants bestätigt diesen Eindruck. Nicht bloss der Zuschuss der Mysterien ist weggefallen, sondern die ganze wunderbare Introduktion selbst und die wesentliche Identifikation des Christentums mit der Vernunftreligion, die ganze Auffassung des Christentums als göttlicher Offenbarung der Vernunftreligion. In diesem Punkte denkt Kant völlig wie Hume, Voltaire und Rousseau. Die ganze Introduktion, der Glaube an Offenbarung und Wunder, hat nur subjektive Bedeutung vom Menschen aus, keinerlei objektive von Gott aus. Es sind die Vorstellungsformen, in die sich bei der Schwachheit der Menschen der religiöse Gedanke kleiden muss, und in die er sich teils für Jesus selbst, teils und vor allem für seine Gemeinde kleidete. Diese Formen waren unentbehrlich zur Sammlung einer Gemeinschaft und für die damalige Zeit glücklich und förderlich.²⁾ So wurde der reine Religionsglaube Christi zum Glauben an Christus,

¹⁾ Vgl. VII, 361: „Das Christentum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und insofern natürlich sein muss. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derselben unter Menschen, die Bibel; deren Ursprung für übernatürlich gehalten wird, die (ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle), sofern sie den moralischen Vorschriften der Vernunft in Ansehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniglichen Belebung beförderlich ist, als Vehikel zur Religion gezählt werden kann und als ein solches auch für übernatürliche Offenbarung genommen werden mag.“ Über das „deistische Schema“ vgl. meine Abhandlung „Grundprobleme der Ethik“ Z. f. Theol. u. Kirche 1902, S. 127–130.

²⁾ Reicke III, 46 f., 77, 64; II, 6; VI, 230, 263, 266 f.; VII, 354.

zur Vergöttlichung Christi, zur Religion zweiter Hand.¹⁾ Messianismus und antijüdische Apologetik haben ihn geformt und ihm für die neue Gemeinde die Loslösung vom Judentum durch starke Konzessionen an jüdische Denkweise ermöglicht.²⁾ Diese Vorstellungsformen sind für spätere Zeiten zu einer schweren Last geworden; aber, da auch sie der Vehikel und der Versinnlichung für den Zusammenhalt einer Gemeinde bedürfen, so sind sie auch heute unentbehrlich bis auf unabsehbare Zeiten. Darauf beruht auch die Bedeutung der Bibel. Da die Religion der Vehikel bedarf und die Bibel dieses Vehikel darstellt, so muss trotz der Unkontrollierbarkeit und vielfachen Fraglichkeit ihrer Überlieferungen, trotz der zahlreichen bedenklichen Bestandteile doch die Bibel als psychologisch unentbehrliches Mittel der Erbauung, Leitung und Zusammenhaltung einer Gemeinde beibehalten werden. Bibeln und Religionen entstehen nur in wundergläubigen und enthusiastischen Zeiten. Solche sind abgelaufen, und eine neue bessere Bibel ist darum nicht zu erwarten. So halte man sich an die alte Bibel, die doch zugleich eine unvergleichliche Majestät und Grossartigkeit besitzt, und Sorge nur für eine Auslegung, die das Bedenkliche neutralisiert. Sieht man die Sache so an, dann wird trotz des Wegfalls jedes objektiven Wunders „die Welt nie etwas die Seele belebenderes, die Selbstliebe niederschlagenderes und doch zugleich die Hoffnung erhebenderes sehen als die christliche Religion, die sich von dem Judentum erhoben hat“ Reicke III, 57. Dann „entschädigt die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts die

¹⁾ Reicke II, 263; III, 66.

²⁾ Kant betont durchgängig, dass das Legendarische und Mythische des Urchristentums alles aus dem Judentum und aus dem Messianismus stammt, der seinerseits das Mittel war, die Juden leichter zur Anerkennung des Christentums zu bringen. Daher „die messianisch-christliche Lehre von der Versöhnung mit Gott durch ein Opfer“ Reicke III, 34, daher das „Vehikel der Religionslehre, nämlich die Geschichte des Glaubens, welche mit dem messianischen Glauben anhebend durch den evangelischen (der jenen zurücklässt) zum rein moralischen hinweist“ Reicke III, 68, daher der Abriss der Geschichte des Christentums, wonach erst der rein mosaische Glaube, dann der mosaisch-christliche, dann der rein christliche Glaube kommt, wonach insbesondere der evangelisch-mosaische als evangelisch-messianisch sich vom jüdisch-messianischen unterscheidet und der rein evangelische jetzt erst anfängt. In dieser Betonung des Judenchristlichen scheint mir Semlers Einwirkung vorzuliegen. Das Vehikel ist danach nicht eine mögliche wirkliche Offenbarung, sondern stets nur der jüdisch-messianisch gefärbte Offenbarungsglaube des Urchristentums.

Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung und zieht diese vielmehr durch Akkommodation und Auslegung selbst bei dem geringsten Grade der Wahrscheinlichkeit siegreich in ihr Interesse“ Reicke III, 14. Sieht man dagegen die Sache objektiv unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Thuns an, dann ist Christentum und Bibel ein Werk der Vorsehung, und das ist für Kant gleichbedeutend mit einem Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung. In der Stufenfolge der durch den psychologischen Mechanismus hindurch sich bewegenden Entfaltungen der Vernunft ist es der Durchbruch der Vernunftreligion in der durch Zeit und Lage bedingten Form. „Man kann hiervon wie von dem Zweckmässigen und Heilsamen, was sich im Laufe der Welt auch ohne unser Zutun ereignet und was nicht bloss als Zufall anzusehen ist, (als Ursache) nichts anderes als die Vorsehung nennen, welche sich auch aufs Thun und Lassen des menschlichen Geschlechtes im Grossen erstreckt“. Es ist ein „Ereignis, welches wegen seiner unendlichen aus der grössten Simplicität hervorgehenden Wirksamkeit zur Besserung der Menschen als ein Werk der Vorsehung, darum aber nicht minder als natürlicher Erfolg der fortschreitenden Kultur angesehen werden darf“, Reicke III. 63 f.¹⁾ Ist aber so das Christentum bei all seiner Grossartigkeit als Hervorbringung der natürlichen Entwicklung zu betrachten, so teilt es auch das Wesen aller Erzeugnisse dieser Entwicklung: es ist nicht ewig. Das Unveränderlich-Normative liegt nur in der Vernunftreligion, aber alle Ausgestaltungen der Vernunftreligion sind zeitlich, zufällig, d. h. von Lage und Ort mitbestimmt und relativ. Das Christentum ist nur auf unabsehbare Zeiten die Verkörperung der Vernunftreligion, sein Kirchenglaube „vereinigt nur provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten“. ²⁾ Was dann kommen soll

¹⁾ Fast wörtlich ebenso VII, 381.

²⁾ Die Stelle bei Dieterich S. 165, ausführlich bei Reicke III, 4 f. mit dem charakteristischen Schluss „Der Satz vom geschriebenen Wort Gottes, dass es nämlich ewig dauern werde, ist nur so zu verstehen, dass es Pflicht der Menschen, vornehmlich der Lehrer, sei, es so zu beherzigen und zu lehren, als ob es ewig zu währen bestimmt sei, weil der Gedanke von ihrer möglichen Abänderung zugleich den von einer fehlerhaften Beschaffenheit derselben und der Glaubenslehre bei sich führen und so ohne Kraft sein würde“. Sehr klar auch Reicke III, 2 „So lange die Aufklärung in der Welt bleibt, wird nie ein für das Volk in Sachen der Religion schicklicheres und kräftigeres Buch angetroffen werden; denn die Salbung der Geschichte wird ihm fehlen, und eine andere Geschichte wird eben

t undeutlich. Manchmal scheint es, als solle die reine Vernunftreligion ohne alle Vehikel kommen; allein das ist bei Kants psychologischer Anschauung von der steten Verbundenheit der Vernunft mit sinnlich-psychologischen Verwirklichungsmitteln eine Aufhebung der Voraussetzungen. Manchmal spielt Kant mit dem Gedanken eines neuen Vehikels und einer neuen Bibel, um aber diesen Gedanken sofort wieder fallen zu lassen. Ob er so oder so denkt, das hängt davon ab, ob mehr sein rationalistisches Interesse am Giltigen oder seine kulturpsychologische Einsicht in die Notwendigkeit psychologisch bedingter Verwirklichungsformen der Vernunft vorherrscht. Im Ganzen ist daher seine Antwort stets, man solle sich an das Christentum halten und aus ihm soviel Gutes machen, als man zu machen im Stande ist. Auch wo er von der reinen Vernunftreligion der Zukunft¹⁾ spricht, scheint er doch meist nur ein endgiltig rationalisiertes Christentum zu meinen, dessen Gedanken völlig auf das Haltbare reduziert sind und dessen Haltbares sicher als inadäquates Bild erkannt ist.¹⁾

Es ist klar, dass das deistische Schema völlig aufgelöst ist. Kant befindet sich mit Voltaire und Hume an dem Punkte, wo der Deismus in die moderne religionsgeschichtliche Forschung übergeht. Er unterscheidet sich von ihnen nur dadurch, dass ihm die nackte Vernunft überhaupt nichts gilt, sondern die Notwendigkeit des Vehikels der positiven Religion bei der thatsächlichen psychologischen Beschaffenheit des Menschen feststeht, und dass unter den positiven Religionen ihm das Christentum durch seinen Gehalt eine unvergleichlich hohe und dauernde Bedeutung hat. Auch psychologisch und religionsgeschichtlich als mannigfach bedingte Einkleidung der religiösen Idee betrachtet, verliert es nichts von seiner Herrlichkeit und von seiner Führerstellung im geistigen Leben.

Das sind die Ergebnisse der systematischen Geschichte der Religion. Sie hat den kritischen Massstab a priori konstruiert und darnach die Annäherungen der geschichtlichen Religion an ihn beurteilt. Dabei hat sie das Christentum als die einzige, den Gedanken selbst prinzipiell rein erhaltende, Verkörperung der Idee erkannt und alle ausserchristlichen Religionen trotz gelegentlicher Anerkennung von Wahrheitsmomenten in ihnen schroff verworfen.

Durch diese Aufklärung, weil sie aus neuen Wundern bestehen müsste, nie anschauen bekommen“.

¹⁾ Vgl. oben S. 45 f.

Diese ganz eigentümliche, im Grunde sehr unhistorisch empfundene Trennung des Anthropologischen und Normativen, des Ausserchristlichen und Christlichen, ist der Ausfluss des kritischen Gedankens, der Trennung des Thatsächlich-Psychologischen vom Intelligibel-Normativen. Aber die Darstellung hat doch auf Schritt und Tritt erkennen lassen, dass das nicht das ganze Bild der Sache ist. Überall, wo nicht das methodisch-kritische Gewissen des Transscendentalphilosophen spricht, spricht doch der Geschichtsphilosoph, der beides aufs engste aufeinander bezieht, der die Vernunft aus der Natur sich entwickeln und in den psychologischen Gebilden sich verkörpern und befestigen lässt, der Psychologisches und Intelligibles zusammenschaut und beides teleologisch aus einer gemeinsamen Quelle sich entwickeln lässt. Es ist der Metaphysiker, der eine gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand, von Kausalität und Freiheit hypothetisch für wahrscheinlich hält und der, wo er vom Zwang der Methode frei ist, die Objekte so nimmt, als läge ihnen eine solche metaphysische Einheit zu Grunde. Die Bedeutung dieser metaphysischen Voraussetzungen für unser Problem ist daher der letzte und abschliessende Gegenstand unserer Untersuchung.

Die Religionspsychologie ist unter diesem Gesichtspunkte denn doch in Wahrheit nicht so scharf geschieden von dem erkenntnistheoretisch gesicherten Wesen der Religion, als es nach der bisher geschilderten rein kritischen Auseinanderhaltung erscheinen möchte. Kant hat überall dasjenige vorausgesetzt, was Wundt die „Heterogonie“ der Zwecke nennt. Er lässt aus dem eudämonistischen Triebmechanismus der Seele durch gegenseitige Hemmung der Triebe Raum und Gelegenheitsursache für das Hervortreten der politischen und ethischen Vernunft hervorgehen, die Ergebnisse des Mechanismus von der Vernunft beseelen, befestigen und für ihre Zwecke gestalten. Er lässt die frei gewordene Vernunft aus eigenem Wollen oder unbewusster Nötigung sich mit sinnlichen Bildern und Formen bekleiden und so Einfluss und Macht unter den Menschen erlangen, namentlich den Mechanismus der Sozialpsychologie für ihre Zwecke verwenden, da sie ohne das schwach und bodenlos bliebe.¹⁾ Wenn Kant für die Religionsphilosophie

¹⁾ VII, 370. Die Juden sollen Christen ohne Trinitätslehre werden und eine Kirche bilden: „Da sie nun so lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, sie also gewisse

diese Gedanken relativ am wenigsten durchgeführt hat, so kommt das von seiner einseitig ethischen Auffassung der Religion, die ihn allerdings gegenüber den tieferen Religionsstufen hilflos machte. An Feinheit der Analyse hätte es ihm dazu nicht gefehlt. Immerhin macht er doch wenigstens Andeutungen dieser Art. Das schon einmal erwähnte lose Blatt (Reicke I, 238) beginnt mit der Bemerkung: „Der Begriff von Gott ist nun einmal da. Man muss ihn aus dem Gebrauch (sc. *der thatsächlichen psychologischen Gestalt*) genetisch (sc. *in Rücksicht auf den darin latenten Vernunftgehalt*) entwickeln, indem man nicht den Sinn, den man wirklich damit verbindet, sondern die Absicht aufsucht, die bei all diesen Begriffen zu Grunde liegt“. Und zwar muss das zunächst geschehen „in allen Erkenntnissen, die sich lange vor der Wissenschaft erheben und die Gelegenheit dazu (d. h. *jedenfalls zum Hervortreten des reinen Gottesbegriffes*) geben“. Kant exemplifiziert dann auch sofort auf die Religion der Wilden. So habe ich ja auch bereits früher einen Satz aus der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ angeführt, wo die Mythologien aller Religionen als Dichtungen bezeichnet waren, in denen unbewusst die religiöse Idee sich einen Ausdruck schafft. Dass die zu einer solchen Auffassung unentbehrliche Anerkennung der unbewussten Vernunft, der aus der Latenz heraus wirkenden und erst zuletzt sich in ihrem eigentlichen Sinne erfassenden Vernunft, Kant durchaus geläufig war, bezeugt seine Anthropologie (VII, 445 ff.) Hier hatten Leibnizens „Nouveaux essais“ stark vorgearbeitet. Aber allerdings hat Kant diese Gedanken stets nur angedeutet. Zu der Feinheit der Analyse religiöser Erscheinungen, wie sie Herder,

Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck ihrer jetzigen Lage angemessen wäre, bedürfen,“ so sollen sie dem Vorschlag Bendavids folgen und eine moderne judenchristliche Kirche gründen. Ebenso wenig will Kant wissen von dem Experiment der Theophilanthropen, die reine, durch kein Vehikel bekleidete Vernunftreligion einzuführen: „Keine theophilanthropische Gemeinde, theologische Mystik, wird den Mangel derselben (sc. *der Kirche*) ersetzen, weil die Erfahrung nicht bloss zeigt, dass ohne alles heilige Buch Barbarei in Religionsbegriffen sich einfinden würde, sondern auch weil dieses gegenwärtige System durch Erfahrung seiner Brauchbarkeit in Ansehung alles Moralischen sich selbst zum Kanon berechtigt, den selbst die Regierung mit Achtung anzuerkennen nicht ermangeln wird“ Reicke III, 6. Die Beifügung der theologischen Mystik mag sich auf Lessings *evangelium aeternum* der Zukunft beziehen, wie Arnoldt Krit. Exk. 252 f. wohl mit Recht eine Opposition gegen diese auf die Mystiker gestützte Lehre Lessings im „Streit der Fak.“ vermutet.

Hegel, Schelling, Grimm, Schleiermacher und de Wette vorgenommen haben, ist er nie vorgedrungen.

Wenn nun aber auch die Theorie der Entwicklung oder Heterogonie der intelligibeln Religion aus psychologischen Ansätzen heraus von Kant nicht genauer durchgeführt worden ist, so hat er die Einheit des Vernünftigen und Psychologischen doch wenigstens in Bezug auf die herausgebildete ethische Religion ernstlich geltend gemacht. Die Religion ist kein willkürlich gemachtes Produkt des Verstandes, sondern eine Äusserung der Grundgesetze der Vernunft. Sie hat rationale Notwendigkeit, aber nie rein rationale, von aller Sinnlichkeit und psychologischen Intensivierung unabhängige Wirklichkeit. Sie bedarf des anthropomorphen Bildes oder des Schematismus der Analogie oder des versinnlichenden Symbols, durch welches sie erst mitteilungsfähig, motivationskräftig, organisatorisch und belebend wird. Kant hat diese Theorie ganz ausdrücklich in der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ entwickelt und kommt im Einzelnen unaufhörlich auf sie zurück.¹⁾ Der Gedanke

¹⁾ Die auch von Dilthey (Arch. f. Gesch. d. Ph. III, 433) stark betonte Hauptstelle ist „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ VI, 160 f. „Wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten fasslich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen . . . das ist des Schematismus der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können“. Irre ich nicht, so haben wir hier einen der häufigen Fälle, wo Kant die in der „Kr. d. r. V.“ gewonnene Terminologie auf andere Gebiete überträgt. Wie von den reinen Kategorien zur konkreten Naturwissenschaft der „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ notwendig den Übergang macht, so ist auch der Übergang von den reinen Religionsideen zur wirklichen Religion durch einen Schematismus der Einbildungskraft bedingt. Sofort aber sorgt dann Kant dafür, dass diese Symbole nicht als adäquate Erkenntnisse genommen werden dürfen, weil sie ja auf das Übersinnliche Zeit und Raum und die sämtlichen Kategorien übertragen würden, die sämtlich nur Geltung für die Erfahrung haben und deren Anwendung auf die Ideen des Übersinnlichen diese nur zersetzen würde. „Man kann im Aufsteigen vom Sinnlichen zum Übersinnlichen zwar wohl schematisieren (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem fassbar machen), schlechterdings aber nicht von dem, was dem ersteren zukommt, dass es auch dem letzteren beigelegt werden müsse, schliessen (und so seinen Begriff erweitern)“. Ebenso ausführlich über das Symbolische und Intellektuelle in der Religion VII, 507. Also ein stets kritisch an seine Inadäquatheit erinnerter symbolischer Anthropomorphismus, aber kein spekulativ-dogmatischer oder theosophischer Anthropomorphismus, der das Übersinnliche logisch behandelt wie Grössen der Erfahrung. Es ist die Schwebel, in der alle metaphysischen Begriffe bei Kant bleiben; sie gehen notwendig aus der Vernunft hervor, als

liegt in seinem Prinzip, da die Vernunft immer nur kritisches Regulativ des wirklichen Bewusstseins, immer bezogen auf das zugleich thatsächlich und zufällig bestimmte empirische Bewusstsein ist. So verwahrt er sich ja auch mehrfach dagegen, dass er eine „Religion aus reiner Vernunft“ geben wolle. Das giebt es überhaupt nur als kritischen Kanon, nicht als thatsächliche Wirklichkeit des Bewusstseins. Er will nur „Religion innerhalb der reinen Vernunft“, das heisst unter der Kontrolle der reinen Vernunft geben (Reicke III, 55, 908). Hierin liegt ja auch der tiefste Grund und das sittliche Recht seines Koalitionsversuches.¹⁾ Der Religions-

blosse Abstraktionen der Einheit aus der theoretischen, als praktisch-lebendige Vergegenwärtigung des Sein-Sollenden aus der praktischen, als anthropomorph die übersinnliche Welt personificierende aus der religiösen; aber sie liegen in all diesen Fällen über die erkennende und beweisende Wissenschaft hinaus, soweit analogisch gedacht, um überhaupt gedacht werden zu können, und soweit jeder Analogie entrückt, um keine Erfahrungsgegenstände zu sein. Das ist wohl auch die einzig mögliche Antwort auf die von Vaihinger in der Einleitung zu Sängers, Kants Lehre vom Glauben“ S. XI aufgeworfene Frage. Ähnlich bezeichnet Kant die Personifikation des Übersinnlichen als „eine ästhetische Vorstellungsart, deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere (*die philosophische*) die Prinzipien schon ins reine gebracht sind, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische Darstellung, jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Visionen zu geraten, die der Tod aller Philosophie sind“ VI, 431. — Diese „symbolische Darstellung ist Mittel der Beförderung des reinen Religionsglaubens“ VI, 275. „Das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentiert, ja was noch mehr ist, durch dieses zum Behuf des Praktischen begleitet, und, obzwar es intellektuell ist, gleichsam nach einer gewissen Analogie anschaulich gemacht zu werden, welches, obzwar ein nicht wohl entbehrliches, doch zugleich der Gefahr der Missdeutung gar sehr unterworfenes Mittel ist“ VI, 292. Bei Gelegenheit der christlichen Trinität, Himmelfahrt, Auferstehung: „Wir können, um unseren Begriffen von vernünftigen Wesen Anschauung zu unterlegen, nicht anders verfahren als sie zu anthropomorphisieren; unglücklich aber oder kindisch, wenn dabei die symbolische Vorstellung zum Begriff der Sache selbst erhoben wird“ VII, 486 f. Die Gründe hiervon im Wesen des Verstandes und der Phantasie VII, 363, 454, 483. Das vielgenannte „Vehikel“ ist nichts anderes als die sinnliche Einkleidung VI, 359, 298, 153. VII, 356, 354. Reicke III, 15, II, 183. Diese Symbolisierung wirkt die Belebung des Willens, bewirkt die Mitteilung und Belebung der Religion im Unterricht VII, 354, die Stellen bei Dietrich S. 162 f. Besonders wichtig ist das für die Zeiten der Introduktion VI, 207, 231, also für die Ursprünge der positiven Religionen.

¹⁾ Hiermit sind freilich auch die Unsicherheiten der Auffassung gegeben, die oben S. 45 u. 137 bezeichnet worden sind. Jedenfalls aber ist es un-

philosoph muss, wo er praktisch werden will, sich an die konkrete positive Religion als an die unumgängliche Verkörperung der Religion halten. Die reine Vernunft ist auch in der Religion sowenig wie im konkreten Erkennen oder in der konkreten Ethik vollkommen nackt, sondern immer bekleidet. Es kommt für ihn deshalb geradezu darauf an, eine konkrete Religion zu finden, deren Bekleidung durchsichtig genug ist oder gemacht werden kann, um stets die Idee hindurchleuchten zu lassen. Wie weit in dieser Theorie des Symbolismus auch Anregungen Hamanns oder etwa Rückwirkungen Herders vorliegen mögen, das ist nicht mehr auszumachen. Unwahrscheinlich ist es nicht. Aber freilich die volle Fruchtbarkeit dieses Gedankens hat Kant selbst aus gleich zu erwähnenden Gründen nicht erkannt. Die geniale Religionspsychologie Herders und die feine Analyse der „Idee in der Form der Vorstellung“, wie sie dann Hegel entwickelt hat, sind seiner kulturpsychologischen Kunst ferngeblieben.

Besonders wichtig ist dieses Vehikel des symbolischen Anthropomorphismus in seiner sozialpsychologischen Bedeutung. Es ist das ein Punkt, der in seiner Wichtigkeit für die Kantische Reli-

richtig Kants Religionslehre wesentlich als reine Vernunftreligion darstellen zu wollen. Sie stellt immer nur den begrifflich haltbaren Kern dar, der der Versinnlichung im Bild und der psychologischen Actualisierung oder Belebung durch Vehikel bedarf. Was ich oben S. 80 ff. als wirklichen Sinn der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ herausgeschält habe, ist nicht reine Vernunftreligion, sondern das wissenschaftlich allein zulässige Mass der Anthropomorphisierung und Actualisierung, über das das Buch in Wahrheit — wenn auch jedesmal mit Kautelen — hinausgegangen ist. Kants Religion enthält also immer prinzipiell mehr, als die kritischen Religionsideen selbst besagen. Da aber dieses Plus psychologischer Art ist und das Psychologische in seinem Verhältnis zum Kritisch-Intelligibeln immer undeutlich bleibt, bald lediglich einkleidende Form ist, bald aber doch auch inhaltlich die religiöse Stimmung mitbedingt, so ist die Darstellung dieses Plus wohl eine sehr anziehende, aber auch sehr schwierige Aufgabe. Sie selbst fällt nicht in den Rahmen dieser Arbeit, bedürfte aber sehr eines feinen und vorsichtigen Bearbeiters. Ein solcher müsste immer im Auge behalten, dass die Vehikel, d. h. die Vorstellung des persönlichen Gottes, der Weltregierung, des Jenseits, des Gegensatzes von Sünde und Heiligkeit, ja auch die Veranschaulichung des Guten in Jesus u. s. w. nichts bloss Formelles, sondern Träger ganz bestimmter religiöser Stimmungen sind, die auch inhaltlich auf die Religion wirken. Darüber hat Kant sich nicht genügend Rechenschaft gegeben.

gionslehre selten richtig verstanden worden ist.¹⁾ Das Reich der Persönlichkeiten, das Reich Gottes, die Republik der Tugendgesinnung, die unsichtbare Kirche sind an sich reine Religionsbegriffe und haben mit der positiven Religion und so auch mit dem Christentum an sich nichts zu thun. Aber bei der Schwäche der Menschen und bei der psychologischen Notwendigkeit, nach der alle Willenszwecke erst durch Vergesellschaftung eine beherrschende Macht bekommen, ist es unumgänglich notwendig, dass die rein intelligible Gemeinschaftsidee Basis und Mittel in einer empirischen Gemeinschaft bekomme. Wie der organisierte Staat die Voraussetzung der Moralität bildet, der ihr erst Raum und Boden schafft, so ist die staatartig organisierte positive Religionsgemeinschaft erst Voraussetzung und Mittel für die Entwicklung, Befestigung, Belebung und Verstärkung der reinen Religion. Diese organisierte Religionsgemeinschaft oder sichtbare Kirche kommt aber nun bloss zu Stande, wenn die Erregung der Phantasie und der Enthusiasmus durch energische Symbolisierung die Macht eines Gesamtwillens erlangt. Dabei ist freilich die Gefahr eines äusserlichen Supranaturalismus und einer ihr Gefühl objektivierenden Schwärmerie immer nahe. Aber ohne diese Gefahr entsteht keine Religionsgemeinschaft, und sie kann später durch wissenschaftliche Selbstkritik wieder beschworen werden. Dafür entstehen aber auch in einer wissenschaftlichen Welt keine neuen Religionen mehr, und die Religion hat daher allen Anlass, das die erste Introduction, den dauernden Zusammenhalt und die Fortpflanzung ermöglichende Vehikel zu schätzen. Ohne Vehikel keine Gemeinschaft, ohne organisierte Gemeinschaft keine Dauer und Lebenskraft der reinen Religion. Die in der politischen und moralischen Entwicklung latente Vernunft steigt auf zur Produktion religiöser Symbole und religiöser Gemeinschaften, in denen die religiöse Vernunft latent ist und Gelegenheit empfängt, sich selbst in ihrer Reinheit zu erfassen. So ist das Vehikel von grösster Wichtigkeit für die Religion, und der Religionsphilosoph hat die Untersuchung der verschiedenen Vehikel, Kirchen, Bibeln und prätendierten Offenbarungen durchaus in sein Geschäft zu ziehen. „Die Regeln der öffentlichen Gründung einer Religion“ dürfen zwar nicht „unter

¹⁾ Dieterich hat es hervorgehoben: „Im Kampf um seine Existenz sieht es (das Moralische) sich gewissermassen nach psychologischen Stützen um.“ S. 33, 56, 159. Doch ist die Ausführung sehr ungenau und wirft die intelligible Gemeinschaft mit der empirischen zusammen.

die Prinzipien der Religion selbst“ gezählt werden (Reicke III, 91), weil sie eben zufällig-thatsächlich-psychologisch sind, aber die reine Religion muss sich doch wesentlich darauf beziehen, „indem, wie selbst das Vehikel der Religion beschaffen sei, was jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt, für die Religion keine gleichgiltige Sache ist“ VII, 369. Der Religionsphilosoph hält daher unter den verschiedenen Kirchen und Bibeln Umschau, welche sich am besten zum Vehikel der die Wiedergeburt und das Tugendreich bewirkenden Religion eigne. Und das gerade ist die Bedeutung des Christentums, dass es unter der Einwirkung des grossen moralischen Volkslehrers im Neuen Testament und in der christlichen Kirche ein unvergleichlich grosses, die reine Religion einzigartig durchschimmern lassendes Vehikel zur Leitung und Beförderung der Religion auf unabsehbare Zeiten hervorgebracht hat.¹⁾ Eben deshalb musste auch die „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ sich als Geltendmachung des reinen Religionsgehaltes in dem Vehikel des christlichen Kirchentums darstellen.²⁾

¹⁾ Joh. Weiss a. a. O. S. 88 hat richtig hervorgehoben, dass Jesus nach Kant das Reich Gottes nicht stiftet. Aber er hat den Grund nicht erkannt. Das Reich Gottes ist eine apriorische Vernunftidee und kann natürlich nicht gestiftet werden. Dagegen kann das empirische Vehikel dafür gestiftet werden. Hierin folgt Kant Reinhard gegen Bahrdt und Reimarus VI, 177. Jesus hat eine Kirche stiften wollen. Seine Absicht ist „nicht gelungen, aber doch nicht ganz vereitelt, sondern nach seinem Tode in eine sich im Stillen ausbreitende Religionsumänderung übergegangen.“ Von dem Theologen Reinhard mit seiner Identifikation der Stiftung Christi und des Reiches Gottes unterscheidet sich eben bewusst der apriorische Religionsphilosoph, der das Reich Gottes als Vernunftidee und die Stiftung Jesu als empirisch-psychologisches Vehikel betrachtet. Ritschl hat bei seiner Verwendung des Kantischen Reiches Gottes diesen Unterschied garnicht beachtet, wie ja das Wesentliche der Kantischen Religionslehre, die Unterscheidung und Beziehung des Vernünftig-Apriorischen und des Zufällig-Historisch-Symbolischen, welche Unterscheidung gleicher Weise für alle Religionen gilt, für ihn garnicht existiert.

²⁾ Vgl. hierzu das ganze dritte Stück der „Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ Vom Sieg des guten Prinzips über das Böse. Die Inhaltsübersicht VI, X giebt den Gedankengang genau wieder in seiner geschichtsphilosophischen Absicht. Vom ethischen Naturzustand führt die Betrachtung zu der aus ihm sich erhebenden religiösen Idee des Tugendreiches überhaupt. Von dieser Idee geht es zur Notwendigkeit einer Unterstützung durch social-psychische Institutionen oder Kirchen mit Bibeln und Stiftungsmythus, von den verschiedenen Kirchen geht es zum Christentum als derjenigen Kirche, welche in ihrem Kirchenvehikel allein die reine Idee enthält. Als solche das Reich Gottes anbahnende Kirche kann aber auch das Christen-

Aber freilich hat Kant diesen klaren Gedankengang nicht immer streng eingehalten. Es ist ihm mit der Religionsphilosophie genau so gegangen wie mit der Ethik. Das Prinzip der Unterscheidung des Intelligiblen und des Psychologischen, der alleinigen Begründung alles Giltigen auf die Vernunft, hat ihn in der Ethik dazu geführt, den formalen Gedanken der Autonomie und des kategorischen Imperativs in einer Weise gegen alles Psychologische zu isolieren, dass diese Isolierung geradezu zum Gegensatz und zur Ausschliessung wird. Die Unterscheidung schlägt um in den platonischen Gegensatz von Idee und Sinnlichkeit, in den pietistischen Rigorismus des notwendigen Gegensatzes gegen jeden Trieb und jede Neigung. Seine ältere Ethik, die mit intellektuellen Gefühlen und Vernunfttrieben arbeitete, verwandelt sich in die rein rationale Ethik des formalen Freiheitsgedankens, und die Anerkennung aller idealen Zwecke als teilhabend am Charakter des Sittlichen weicht der Konstruktion von Geboten, die sich logisch widerspruchsfrei als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung denken lassen. Es bleibt aber dabei doch das Wesen der kritischen Ethik, durch ihren formalen Grundbegriff des Moralischen in allem empirischen Handeln nur kritisch den moralischen oder nicht-moralischen Charakter festzustellen, es bleibt die Aufgabe der Pädagogik, aus dem Psychologischen das Intellektuelle zu entwickeln, es bleibt die Aufgabe der moralischen Anthropologie, das Hervorgehen des Moralischen aus dem Triebmechanismus und die Anwendung des Moralischen auf das konkrete Wollen zu zeigen. Die Aufgaben sind freilich aus den bezeichneten Gründen verkümmert.¹⁾ Ganz genau so geht es mit der Religionsphilosophie. Die Geltung der Religion beruht auf ihrer ideellen apriorischen Notwendigkeit. Aber die damit gesetzten religiösen Gedanken sind nur ein kritischer Kanon zur Ausmittlung des Religiösen in der empirischen Religion und zu ihrer Läuterung. Allein der kritische Kanon wird im Handumdrehen zum Gegensatz gegen alle empirische Religion. Er wird

tum nur gelten, wenn es sich aus seinem Kern, dem Vernunftglauben, beständig interpretiert. „Die Idee eines Volkes Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen“ VI, 198. Ganz deutlich ferner VI, 256; Reicke III, 80: „Alle Religion muss ihr Vehikel haben, ohne welches sie nie eine Kirche ausmachen wird, welches doch zu ihrer Beförderung und Erhaltung notwendig ist.“

¹⁾ Vgl. hierzu die überaus feine Untersuchung Heglers, bes. S. 35 f., S. 54 über das „Gemüt“ und die „Einbildungskraft“, S. 74, 95 f., 114, 279.

zur Vernunftreligion, im Vergleich mit der alles andere grösserer oder geringerer Aberglaube ist und die dereinst völlig rein ohne jede psychologische Beimischung herrschen soll. Aus einem Prinzip der Rektifikation unaustilgbarer Symbole wird er zum Glaubensartikel der Vernunftreligion.¹⁾ Hierin wurzelt der Schein, der oft mehr als ein Schein ist, als ob Kant nur ein fortgeschrittener Vertreter des reinen Rationalismus sei, was er so wenig ist, als er ein Vertreter des reinen Rigorismus war. Der Schein hat seinen Grund in der kritischen Wendung seiner Philosophie, die bei aller Bindung der Vernunft an die Erfahrung doch ein Sieg des Rationalismus war, und die in Ethik und Religionsphilosophie zu einem rein formalen und erfahrungslosen, aber doch dürftigen Inhalte aus sich hervorbringenden Rationalismus wurde. Trotzdem ist es nur ein Schein. Denn das kritische Prinzip, eingebettet, wie es ist, in ein aus der reichsten Erfahrung genährtes Denken, will die erfahrbare Wirklichkeit nur regulieren und läutern, aber nicht ersetzen. Sein Rationalismus ist in Wahrheit nur formal, und alles gelegentliche Umschlagen in einen inhaltlichen Rationalismus ist nicht nur gegen das Prinzip, sondern auch gegen die im Ganzen festgehaltene Praxis des Kantischen Denkens. Der rein formale Rationalismus aber enthält überall, und so auch in der Religionsphilosophie, die Voraussetzung einer gemeinsamen verborgenen Wurzel des Rationalen und Empirischen. Diese Voraussetzung blickt denn auch überall in der thatsächlichen Ausführung durch, sie ist aber nicht zur vollen Entfaltung gekommen und mehrfach in Widersprüchen zwischen einer bloss formal rationalistischen und einer inhaltlich rationalistischen Behandlung stecken geblieben.

Die hiermit hervorgehobenen Widersprüche steigern sich noch, wenn wir von der so in den Individuen behaupteten Einheit des Intelligibeln und Psychologischen zurückgehen auf deren Einheit im Ganzen der geschichtlichen Entwicklung. Es ist aus der bis-

¹⁾ So sehr scharf Reicke I, 257: „Die Theologie muss endlich Religion bis zur Einsicht und Überzeugung des blossen gesunden Menschenverstandes bringen; . . . sie wird einmal dahin kommen müssen, dass jeder mann nach seinem blossen Menschenverstand, da sie einmal da ist, wird einsehen, sich davon überzeugen und sie wird fassen können. Da muss jeder Punkt, der vielleicht anfänglich zur Introduction nötig war, wegfallen, wenn die Überzeugung von seiner Richtigkeit Gelehrsamkeit (d. h. *historische Überlegungen*) voraussetzt.“ Doch verlangt auch hier Kant noch einen gewissen Anschluss an die Geschichte, um den Vorwitz und die Hirngespinnste zu zügeln.

herigen Darstellung klar geworden, dass Kants ganze Auffassung von dem uns beschäftigenden Problem zum guten Teil wurzelt in seiner überaus eigenartigen und geistvollen Metaphysik der Geschichte, in seinem Entwicklungsbegriff, der die Vernunft aus dem psychologischen Triebmechanismus heraus sich verselbständigen und ihn sich mit steigendem Erfolg dienstbar machen lässt, um damit dann ein noch weiteres Hervortreten der Vernunft zu ermöglichen. Wie in den Individuen die Einheit des Psychologischen und Intelligibeln letztlich begründet ist in einer metaphysischen Anschauung, so ist diese Geschichtsphilosophie im Grossen ganz unverkennbareine teleologisch-evolutionistische Metaphysik, deren Reiz darin liegt, dass sie in der Heterogonie der Zwecke trotz aller Einheit doch die Verschiedenheit von Seelennatur und Vernunft wahrt, und dass sie dem Triebleben die sündige Opposition gegen die Vernunft offen lässt. Kant hat unter dem Einfluss der Kritik seine Geschichtsphilosophie zwar auf den Ton gestimmt, dass sie nur systematische Ordnung oder Gliederung des anthropologischen Stoffes nach Prinzipien a priori, nach dem Ideal der Freiheit, sei. Allein das ist nur eine Einschnürung seines natürlichen, viel reicheren Gedankens. Dieser geht auf eine Theorie der „Psychogonie“ (IV, 475) oder, wie man richtiger sagen würde, der heterogonischen Entwicklung der Gattungsvernunft. Von diesem Grundgedanken sind auch alle seine späteren Schriften noch durchdrungen, und er hat ihm in der Kritik der Urteilskraft eine neue, dem kritischen Standpunkt entsprechende Form zu geben gesucht, die nur eine kritische Verschleierung der in Wahrheit metaphysischen Position ist. Er hat das geistvolle Ergebnis einer immensen Lektüre und seiner kraftvollsten Mannesjahre wohl offiziell verleugnet, aber praktisch immer weiter benutzt und vorausgesetzt. Das ist auch nur natürlich. Den Konsequenzen seines kritischen Idealismus, die für sich allein ihn oft genug an den Rand des subjektiven Idealismus führen, entgeht er nur dadurch, dass er die Naturwelt und die Geschichtswelt überall selbstverständlich als Realitäten voraussetzt, in die das Ich hineingebettet ist, und die es nach seinen notwendigen Denkformen beurteilt und ordnet, unbekümmert darum, wie es überhaupt zu diesen Realitäten gekommen sein mag. Und eben diese Denk- und Urteilsformen selbst gehen doch erst hervor aus der in der Welt sich realisierenden, insbesondere aus der im historischen Geschehen sich erfassenden, Vernunft; sie gehen hervor aus der werdenden Natur, deren Absicht in der Selbsterfassung

der Vernunft erst erreicht wird, und die diese Absicht durch den psychologischen Associations- und Triebmechanismus hindurch verwirklicht. Dieser Begriff der Natur ist freilich nur eine mögliche metaphysische Hypothese, deren einziger fester Halt der ethische Glaube an eine sinnvolle Einheit der Wirklichkeit und eine von der Beobachtung des wirklichen Verlaufs aus zu gewinnende Wahrscheinlichkeit ist. Zugleich ist dieser Begriff durch die Einführung des sehr bedeutsamen Gedankens der Heterogonie, durch die Unterscheidung der Vernunft von dem nur Anlass und Reiz, Stützpunkt und Organisation gewährenden psychologischen Naturgeschehen vor pantheistischer Zerflossenheit geschützt. Ja, durch die Verbindung der Vernunft mit der Freiheit, die hier freilich kaum mehr im echten transscendentalen Sinne zu verstehen ist, ist der ursprünglich pantheistische und bei Herder und Goethe stark pantheistisch entfaltete Begriff der Natur eher einem immanenten Dualismus angenähert, wie ihn Eucken in seinem „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“ schildert. Und wenn so die metaphysische Einheit des Psychologischen und der Vernunft nicht in einer vitalistischen Auswirkung der Weltsubstanz, sondern in der Aufeinanderbeziehung zweier in der Erfahrung stets getrennter, sich unterstützender, aber auch sich bekämpfender Prinzipien liegt, dann kann der Weltgrund selbst nicht bloss als monistische Einheit, sondern nur als schöpferischer Wille gedacht werden, dann ist der letzte mutmassliche Abschluss der Weltanschauung und damit der letzte Untergrund der Geschichtsphilosophie der Theismus. Es ist hier nicht der Ort, die sehr zusammengesetzte Genesis dieses Kantischen Gedankens zu verfolgen: das Theodiceeproblem, die psychologistische Entwicklung des Gemeinsinnes und Rechtes aus dem antagonistischen Mechanismus der Motivation, die englisch-französische Geschichtsphilosophie, seine eigene originale Giltigkeits- und Notwendigkeitsidee, sein Freiheitsbegriff und seine religiöse Grundrichtung: alles hat an diesem Gedanken gearbeitet, dem die Kritik der Urteilskraft eine zweifellos ihn nicht erschöpfende Form gegeben hat.¹⁾ Jedenfalls ist dieser

¹⁾ Auf Ausgangspunkte im Theodiceeproblem, das ihn zur Aufsuchung des Sinnes der Geschichte im Ganzen der Gattung trieb, und dem englischen Psychologismus, der den Triebmechanismus zur Erzeugung des Gattungsinnes benutzt, weisen die Blätter Reicke I, 296 und 297 über Leibniz und Pope hin. Ähnlich Erdmann I 1, S. 214. Im übrigen wird sich die Frage erst bei einer genauen Kenntnis der Entwicklung des historischen Bewusstseins im 18. Jahrhundert beantworten lassen. Jedenfalls ist es die

Evolutionismus die Fortführung und eigenartige Umgestaltung der besten psychologischen und historischen Erkenntnisse des 18. Jahrhunderts, und in ihm wurzelt auch schliesslich seine Grundanschauung über das Verhältnis von Religion und Religionsgeschichte. Die religiöse Idee, die bei der völligen Abwesenheit des Gedankens einer Individualisierung der Idee in ihren grossen geschichtlichen Bildungen¹⁾ eine durchaus abstrakt einheitliche ist, beweist sich durch sich selbst, durch ihre eigene, subjektiv verpflichtende Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit, durch ihren Charakter als praktischer Vernunftglaube. Aber diese Idee wird in ihrem Hervortreten und ihrer Durchsetzung durch den psychogonischen Prozess der Geschichte sehr wesentlich bedingt. Sie fordert gewisse psychologische Entwicklungen und Reize, um hervortreten zu können, und bedarf dann der konkret-symbolischen Gestaltung durch die Phantasie, der Belebung und Verkörperung

Gedankenmasse, die von Hume, Gibbon, Robertson, Adam Smith, Voltaire, Montesquieu, Turgot und Rousseau ausgeht, und die mit dem längst entdeckten Begriff der Entwicklung hier den der Freiheit zu vereinigen sucht. Dass das dann freilich eine evolutionistische Metaphysik der Geschichte darstellt, ist nicht zu leugnen; aber das ist nur für den befremdlich, der in der Kritik den Ausgangspunkt und nicht den Höhepunkt des Kantischen Denkens sehen will, von dem aus er nur sein bereits erworbenes Wissen neu organisiert. Die Betonung der Metaphysik in Paulsens „I. Kant“ 1898 scheint mir in der That sehr berechtigt; Vaihinger sagt in der Abhandlung „Kant -- ein Metaphysiker?“ (Philos. Abhg. Sigwart gewidmet 1900) nur mit stärkeren Kautelen im Grunde doch dasselbe. Dem Satze Paulsens (S. 238) „Man kann vielleicht sagen, dass Kant von allen Grundanschauungen zur Theologie, Psychologie und Physik, wie sie in den vorkritischen Schriften vorliegen, nicht einen einzigen hat fallen lassen. Die meisten finden sich, nur mit veränderten Vorzeichen, in den kritischen Schriften wieder“ möchte ich in Bezug auf die Geschichtsphilosophie zuversichtlich zustimmen. Dass das auch für den mit der Geschichtsphilosophie eng zusammenhängenden theistischen oder panentheistischen Gottesbegriff gilt, zeigt die höchst interessante Stelle Reicke II, 236 ff.: Epikur ist mit seinen eigenen Waffen, d. h. dem Begriff der natürlichen Entwicklung überwunden.

¹⁾ Wo dieser Begriff in die Geschichtsphilosophie eingeführt wird, da wird naturgemäss der innere Zusammenhang des Psychologischen und Intelligibeln sehr viel enger und ist die Wiederauflösung der Verbindung sehr viel weniger in Aussicht zu nehmen, als das bei Kants abstrakter und spröde sich aussondernder Vernunftidee der Religion der Fall ist; freilich ist dann auch die apriorische absolute Geltung eines religiösen Inhaltes weniger gesichert. Vgl. meine Schrift „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ 1902 und meine Aufsätze „Was heisst Wesen des Christentums“ in der „Christlichen Welt“ 1903.

in einer urbildlichen Persönlichkeit, der Befestigung und Fortpflanzung in einer kultischen Organisation der Religion oder Kirche. Dabei ist es die Aufgabe, den Symbolismus mit der fortschreitenden wissenschaftlichen Einsicht in seinen Symbolcharakter immer reiner, bewusster und strenger zum Ausdruck der Idee zu machen. Das aber ist möglich nur im Christentum, das in der Person Jesu eine grossartig reine Verkörperung der religiösen Idee hat, und das daher die Krisis eines wissenschaftlichen Zeitalters überstehen kann, wenn es seine von kulturlosen Massen geformte und von kulturlosen Zeitaltern weiter bearbeitete Kirchenform zur Reinheit des Sinnes Jesu emporläutert. Was aber in tausend Jahren sein möge, das vermag niemand zu wissen, und darum brauchen wir uns nicht zu sorgen. Wir haben uns an das Christentum zu halten, und es ist genug, dass jedes Jahrtausend seine eigene Sorge habe. Was heute Wahrheit ist, kann ja nie völlige Unwahrheit werden, und das Christentum muss unter allen Umständen ein hervorragender Punkt in der Manifestation der göttlichen Weltentwicklung oder der Vorsehung sein. Dafür bürgt der Theismus der geschichtsphilosophischen Betrachtung. Dieser Theismus selbst beruht auf einer axiomatischen persönlichen Weltanschauung, die in ihrer Deutung der Welt aus den Werten des persönlichen Lebens oder der Freiheit dem Christentum verwandt ist und für Kant aus ihm entsprang. Er sichert eben deshalb eine Auffassung der geschichtlichen Gesamtentwicklung, die im Christentume eine die höchste Vernunftnotwendigkeit und empirische Aktualisierung vereinigende Manifestation des verborgenen Weltgrundes anerkennen muss. Aber freilich steht diese Entwicklungslehre in einer unüberwindlichen Spannung zu der Grundidee der Kritik. Der aus dem unerkennbaren Grunde die Vernunft und das Thatsächliche hervorgehen und beides in immer neuem Kampf sich durchdringen lassende Evolutionismus ist nicht zu vereinigen mit dem streng bewusstseins-immanenten Ausgangspunkt der Kritik, mit ihrer Einschränkung der Zeit auf die Phänomenalität und ihrer blossen Parallelisierung der intelligibeln Freiheit und phänomenalen Kausalität. Es mögen das Schwierigkeiten sein, die unüberwindlich in allem menschlichen Denken liegen. Aber sie dürfen nicht übersehen und nicht wegretouchiert werden, wenn das Problem des Verhältnisses von Idee und Geschichte klargestellt werden soll. Der blosser Rückzug auf die „systematische Idee der Geschichte“ würde den vollen Sinn nicht erkennen lassen, den Kants Arbeit

an einer Versöhnung des Ideellen und Historischen in der Religion hat.

Nur wenn man alles das zusammenfasst, versteht man die bekannte Kantische Formel über die Bedeutung der Geschichte für die Religion richtig. Kant unterscheidet den Religionsglauben vom Kirchenglauben.¹⁾ Der Religionsglaube allein hat unbedingte Wahrheit, Giltigkeit und Notwendigkeit und muss mit allem Historischen unverworren bleiben, soweit es sich um den Beweis für seine Wahrheit handelt. Der Kirchenglaube dagegen enthält zufällige, momentan und örtlich bedingte Eigentümlichkeiten, ist psychologisch und gehört vom Standpunkt der Vernunft zu den „Adiaphora“. Aber deswegen besteht doch nicht zwischen beiden ein Verhältnis der Ausschliessung, sondern ein Verhältnis der inneren Aufeinanderbeziehung. Der reine, seine Giltigkeit nur in sich selbst tragende Vernunftglaube bedarf zur historischen Wirksamkeit des Kirchenglaubens als Vehikel, und der Kirchenglaube geht unbewusst aus der im Psychologischen wirkenden und in ihm sich gestaltenden religiösen Vernunft hervor. Daher gilt es richtige Einkleidung des Vernunftglaubens und richtige Auslegung des Kirchenglaubens. Die kürzeste und schlagendste Formel, die Kant diesem Gedanken gegeben hat, findet sich auch hier auf einem losen Blatt: „Das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration“ Reicke III, 66. Mit Lessings berühmtem Satze, dass „zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden können“, ²⁾ hat Kant das Motiv gemein. Kant und Lessing und alle Männer der modernen Religionsphilosophie, die die heilige Geschichte historisch-kritisch haben behandeln lernen, haben zugleich die notwendige Konsequenz erkannt, dass dann auf eine solche Geschichte sich nicht mehr die Geltung des religiösen Glaubens begründen lasse. Das war nur möglich, solange diese Geschichte durch das Wunder zu einem direkten Hereinragen der übersinnlichen Welt gemacht und aus

¹⁾ Kants Äusserungen sind sehr zahlreich und auch durchaus bis auf die Worte übereinstimmend, aber selten zu kurzer Formel geprägt, vgl. VI, 212, 256 f., 262, 280 f., VII, 361, 367, 363 f., VI, 479; sehr interessant ist der Brief an Lavater 28. IV. 1778 Briefw. I, 167 ff., an Mendelsohn über sein „Jerusalem“ Briefw. I, 325, an Bahrdr I, 453, an Jung II, 10; nicht minder interessant sind die Stellungnahmen der Korrespondenten zu dieser Lehre, die von begeisterter Zustimmung zu vermittelnder Annahme und heftiger Polemik gehen.

²⁾ Werke, hrsg. von Maltzahn, X, 39.

der wirklichen Geschichte völlig herausgehoben war. Sobald aber die heilige Geschichte in den Strom der Geschichte hineingestellt wird, wird sie etwas Relatives und Bedingtes und kann nicht mehr der Beweis für absolute Wahrheiten sein. Alle Unsicherheit historischer Forschung und alle Bedingtheit geschichtlicher Erscheinungen geht dann auf den religiösen Glauben selbst über. Das hat Kant in klassischer Weise auch gegen Herders „Älteste Urkunde“ geltend gemacht, die versuchte, mit Historie das Überhistorische zu beweisen.¹⁾ Alles das ist nicht die typische Tendenz des Rationalismus, sondern die notwendige und selbstverständliche Folge der Historisierung der heiligen Geschichte. Das ist kein Mangel an historischem Sinn, sondern im Gegenteil ein sehr feines Gefühl für die Wirkung des historischen Denkens auf absolute Wahrheiten. Lessing ist dann freilich von hier aus den typisch-rationalistischen Weg gegangen, die Vernunftreligion überhaupt und unbedingt von der Geschichte zu emanzipieren, indem er an die Lockesche Erziehung des Menschengeschlechtes durch Anticipation der Vernunftwahrheit die Erwartung des *evangelium aeternum* knüpft, wo die reine Vernunftreligion ohne jede historische Stütze und Beimischung rein aus eigener Kraft die Gemüter erfüllen wird. Dass er sie hierbei pantheistisch und gefühlsmässig belebt, ändert an dem reinen Rationalismus des Gedankenganges nichts. Kant dagegen nimmt prinzipiell nur die Befreiung des Beweises von aller Historie in Aussicht, nicht aber die des Lebens der Religion selbst. Für ein historisch-denkendes Zeitalter giebt es nur den inneren Selbstbeweis des Glaubens, aber andererseits doch auch das tiefe Verständnis für die Bindung alles religiösen Lebens und aller religiösen Kräfte an die historisch-psychologischen Realisationen der Idee. Der auch bei Kant verbleibende Rest des Rationalismus besteht (abgesehen von den Abirrungen zu einer platonisierenden Geringschätzung und Abscheidung des Sinnlichen) in der Fassung der Idee selbst, die für ihn zwar nur in den Formen des Bewusstseins begründet und daher jeder thatsächlichen Ausfüllung an sich fähig ist, die ihm aber in Wahrheit doch zu einem abstrakten allgemeingiltigen Inhalt der Religion wird, und die er als in den grossen geschichtlichen Bildungen sich innerlichst individualisierend nicht zu denken vermag.²⁾ Dafür ist in

¹⁾ Vgl. Briefw. I, 187 f. an Hamann 8. IV. 1774.

²⁾ Dieser Rest von Rationalismus ist auch bei Schleiermacher und Hegel nicht überwunden. Die so redselige Schleiermacher-Litteratur hätte

seiner Geschichtsphilosophie der Gegensatz des Rationalen oder Geltenden gegen das Psychologisch-Thatsächliche doch zu spröde und liegt seinem ganzen Denken der Begriff des Individuellen viel zu ferne.

Es ist nicht die Absicht dieser Abhandlung, die Kantische Lehre über das Verhältnis von Religion und Geschichte zu kritisieren. Es galt vor allem einmal, sie zu verstehen. Dass das bisher noch nicht im vollem Umfang geschehen ist, zeigt ein Rückblick auf die am Anfang charakterisierten Darstellungen von Kants Religionslehre. Kuno Fischer hat zwar mit vollem Recht ihre Beziehungen zur Geschichte prinzipiell als charakteristische Anwendung des Kantischen Entwicklungsbegriffes bezeichnet; aber in der Darstellung der Religionslehre selbst lässt er sich viel zu stark durch die exoterischen Elemente des Hauptwerkes bestimmen und lässt damit einen ungelösten Widerspruch zwischen ihm und der Kantischen Entwicklungslehre stehen. Pfeleiderer bindet sich zwar weniger an das Hauptwerk; aber auch er durchschaut den Kompromiss-Charakter der angeblichen Kantischen Offenbarungslehre nicht genügend und hat andererseits zu wenig umfassende Anschauung von Kants Geschichtsphilosophie, um die Zusammenstimmung dieser mit dem Hauptwerk zu empfinden. Schweitzer und Sänger lassen die historischen Elemente völlig bei Seite liegen und vermehren damit den irrigen Eindruck, als dürfe die Kantische Religionslehre ohne prinzipielle Beziehung zur Historie gedacht werden. Von den theologischen Kantianern vollends wird nunmehr gänzlich klar sein, wie weit sie aus dem für Kants Denken wesentlichen historischen Evolutionismus und damit aus den von Kant klar erkannten Voraussetzungen des historischen Denkens überhaupt herausgehen. Wie die Beteiligung historischer, insbesondere religionsvergleichender, Erwägungen an der Religionsphilosophie der Aufklärung überhaupt gerne unterschätzt wird, so hat sich gezeigt, dass auch für Kant eine solche Unterschätzung üblich ist. Kants Lehre nimmt negativ und positiv zu einer universalen, wenn auch noch sehr mageren, Religionsgeschichte Stellung. Die Einsatzpunkte für die Kritik treten dabei von selbst zu Tage. In der Hauptsache aber ist eine Kritik nicht nötig. Hier liegt alles völlig klar und zwingend. Kants Lehre ist weit entfernt von dem ihr gewöhnlich

an Schleiermachers Geschichtsphilosophie ein äusserst wichtiges und lehrreiches Thema, von dem sie sich bisher stets sorgfältig fern gehalten hat.

zugeschriebenen geschichtslosen Sinne, sie zieht vielmehr geradezu die Konsequenz der beginnenden Historisierung des menschlichen Denkens und der Einverleibung der heiligen Geschichte in die allgemeine Religionsgeschichte. Es ist der Bruch der modernen Welt mit dem auf der urchristlichen Apologetik beruhenden Wissenschaftssystem des Katholizismus. Wer diesen Bruch vollzieht, wer die Quasi-Historie des Wunders aufgibt und die reale Historie der Kritik und analogischen Rekonstruktion anerkennt, für den bleibt nichts anderes übrig als die Ausarbeitung und Vertiefung des Kantischen Satzes: „Das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration.“

Immanuel Kants philosophisches Vermächtnis.

Gedenkblatt zum hundertjährigen Todestag des Philosophen.

Von F. Heman in Basel.

Als Kant am 12. Februar 1804 seine Augen schloss, schien schon seit einer Reihe von Jahren seinen Ruhm überlebt zu sein. Nicht allein, dass Kant schon seit fünf Jahren aller öffentlichen Thätigkeit hatte entsagen und auf alle berufliche Wirksamkeit hatte Verzicht leisten müssen, sondern Andere, Jüngere, waren getreten, die mit der Verwegenheit der Jugend noch zu seinen Zeiten ihn und seine Philosophie für veraltet und abgethan erachteten, mit dem Lorber seines Ruhmes ihre Stirnen schmückten und ihn und seine Philosophie nur noch als Piedestal ihrer eigenen Ansprüche wollten angesehen wissen und gelten lassen. Und diese Menge war ihnen gefolgt; sie hatten es ja verstanden, die scharfe Schärfe der kritischen Philosophie durch ausgiebigen Missbrauch ihrer produktiven Einbildungskraft in berauschend süßes Dämmerlicht umzuwandeln, durch den die Sterblichen an Erkenntnis und Macht den Göttern gleich zu machen, sie ruhmredig sich anschickten. Als Kant starb, schien auch seine Philosophie ungültig mit ihm begraben zu werden.

Und in der That, ein Menschenalter hindurch steigerte sich der Ärger der Taumel des absoluten Wissens bis zur Selbstverleugung der Philosophie und ihrer Koryphäen; kein Mensch dachte mehr an den bescheidenen Kant oder wollte sein Wissen über die engen Schranken des Kantischen Kritizismus bannen lassen. Da brach plötzlich dann das Erwachen herein und alle Denkmäler waren wie aus den Wolken gefallen, als sie die hochgerühmten Systeme ihrer Philosophen vor der Macht der Thatsachen, welche die Naturforscher ins Feld führten, wie Spinnweben zerreißen sahen. Allein es dauerte noch einmal ein Menschenalter, bis man die reuige Einsicht in die Ursache der verfehlten Entwicklung

kam. Da endlich im Anfang der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts ertönte immer lauter und lauter der Ruf: Zurück zu Kant! Es war ein guter, heilbringender Ruf der Selbstbesinnung.

Man grub ihn und seine grossen Werke aus dem Grab ihrer Vergessenheit wieder aus; es entstand ein freudiges und eifriges Kantstudium. Jetzt erst wurde Kant der eigentliche Schulphilosoph der Deutschen, der Meister und Lehrer aller, die auf philosophische Kenntnisse Anspruch machten. Man hegte allenthalben die besten Hoffnungen und Erwartungen einer neuen Blütezeit der Philosophie; die Verachtung, in welche einst Kants spekulativ-idealistiche Nachfolger die Philosophie gestürzt hatten, sollte ein Ende nehmen und ein neues Zeitalter der Glorie anbrechen.

Allein trotz allem Eifer und aller Mühe wollte keine der Hoffnungen in Erfüllung gehen. Zwar rühmten Einige, wir verstünden heute Kant besser, als er sich seiner Zeit selber verstanden habe; es erschienen grosse und glänzende Darstellungen der Kantischen Philosophie, eine ganze Flut von Monographien über einzelne Teile und Punkte seiner Philosophie traten zu tage, aber die Philosophie selber verblieb in dem wirren, trostlosen Zustand, in den sie gestürzt war. Ja, trotz allen Anstrengungen schien durch die Ungunst der Zeit ihr gänzlicher Verfall nicht verhütet werden zu können. Selbst einige Kantianer glaubten durch Kant genötigt zu sein, die Philosophie auf dürre und unfruchtbare Erkenntnistheorie reduzieren zu müssen. Es entstanden nicht nur endlose Streitigkeiten über das Verständnis und die Auslegung der Kantischen Philosophie, sondern auch, was noch viel schlimmer war, über die Möglichkeit, die Berechtigung und den Begriff der Philosophie selber. Man stritt der Philosophie das Recht der Existenz ab im Namen der Kantischen Kritik. Manche kehrten daher auf den Humeschen Standpunkt des Skeptizismus zurück, von dem ja doch Kant die Philosophie hatte befreien wollen. Andere warfen sich dem Positivismus in die Arme. Aber dennoch waren diese eifrigen Kantstudien nicht umsonst. Der Sinn für echte, die Probleme prinzipiell behandelnde Philosophie wurde dadurch während der traurigen Zeit der materialistischen Hochflut in Deutschland wach und rege gehalten. Der Neukantianismus hat das grosse, nicht zu unterschätzende Verdienst, den Zusammenhang der philosophischen Entwicklung in Deutschland gewahrt und das Erlöschen rein philosophischen

Denkens verhütet zu haben, sodass Deutschland seinen Ruhm behielt, die Pflegestätte der Philosophie in Europa zu sein. Dies Verdienst bleibt ihm unbestreitbar, obwohl es ihm damals noch nicht gelang, durch die Wiedererneuerung Kants die Philosophie selbst auf eine neue, höhere Stufe zu erheben und eine neue Epoche derselben zu inaugurierten.

Wir haben zunächst zwei Fragen zu beantworten:

1. Warum irrten Kants direkte Nachfolger so weit von Kant ab, dass seine Philosophie in Vergessenheit geriet?

2. Warum hat die Erneuerung der Kantischen Philosophie noch nicht ihr wirkliches Ziel erreicht?

Dann wollen wir das betrachten, was Kant selber in den allerletzten Jahren vor seinem Hinscheiden uns noch als Wegleitung für eine künftige Entwicklung und Weiterbildung seiner Philosophie, als der Philosophie selbst, hinterlassen hat; es ist Kants philosophisches Vermächtnis an die Nachwelt, an uns, auf die es gekommen ist.

I.

In bezug auf die erste Frage können wir kurz sein und brauchen nur an Bekanntes zu erinnern. Der Punkt in Kants Philosophie, der Fichte zum Sprungbrett diente, um kurzweg über Kants ganzes System hinwegzukommen, war „das Ding an sich“. Schon Änesidemus-Schulze hatte das Ding an sich für einen Widerspruch in der Kantschen Erkenntnistheorie erklärt. Wenn es unerkennbar ist, dann ist auch nicht erkennbar, ob es nicht doch auch Ursache der Form unserer Erkenntnis ist und nicht bloss des Stoffes unserer Empfindung. Auch machte Schulze schon darauf aufmerksam, dass sich Kant von Berkeley nur dadurch unterscheide, dass er noch unberechtigter Weise Dinge an sich als ausser uns annehme, während Berkeley nur Geister und ihre Vorstellungen oder Ideen kennt. Ziehe man bei Kant die Selbsttäuschung mit dem Ding an sich ab, so bleibe nur Hume und Berkeley übrig. Auch Maimon machte geltend, dass es unmöglich sei, dass ein ausser unserem Bewusstsein befindliches Ding in unserem Bewusstsein rot, süß, sauer bewirke. Als Erkenntnisprinzip bleibe einzig unser Bewusstsein übrig. So wenig aber der Stoff der Empfindung aus dem Bewusstsein könne abgeleitet werden, so wenig könne das aus dem Ding an sich geschehen. Aus

dem Ding an sich lasse sich die Empfindung und ihr Stoff in keiner Weise erklären. Es habe ja gar keine metaphysische Realität, sondern sei wirklich nur ein Grenzbegriff. Das sei die wahre und konsequente Theorie der Kritik d. r. V. Maimon forderte, dass Kants Theorie als voller und ganzer Idealismus müsse aufgefasst werden. Auch Sigismund Beck, nächst Reinhold, der begeistertste und einsichtsvollste Anhänger Kants, den dieser selbst mit einer Erläuterung seiner Philosophie beauftragt hatte, glaubte Kants Theorie nicht anders verstehen zu können als im Sinne des vollen Idealismus, in dem das Ding an sich keinen Platz hat. Unter der Voraussetzung, das Ding an sich bedeute etwas Wirkliches, bleibe die ganze Kritik d. r. V. unverständlich. Das Ding an sich soll unvorstellbar sein, aber stelle man es als Ursache des Empfindungsstoffes vor, so werde es ja doch vorgestellt. Beck meint, die Kritik d. r. V. rede nur die Sprache des Realismus um des Verständnisses willen, weil dies die natürliche Denkart sei; aber Alles laufe doch auf die Behauptung hinaus, dass nur Erscheinungen und Vorstellungen existieren, und deswegen sei die Zusammenstellung Kants mit Berkeley vollkommen zutreffend.

Es nutzte nichts, dass Kant diese Ausdeutung seines Phänomenalismus in absoluten Idealismus für „hyperkritisch“ erklärte; auch seine Erläuterungen und Zurechtstellungen in der zweiten Auflage der Kritik, zusamt seiner geharnischten Erklärung gegen den Idealismus darin, fanden weder Glauben noch eingehende Beachtung. Im Jahre 1793 war bei allen Anhängern Kants ebensosehr, wie bei seinen Feinden ausgemacht, Kants Theorie habe nur Sinn, wenn sie rein idealistisch aufgefasst werde, und das „Ding an sich“ sei im Widerspruch mit der recht verstandenen Theorie. Man glaubte es einfach nicht, dass Kant kein reiner Idealist sei und hielt alle Proteste Kants für blosse Ausflüchte und für Accommodation an die populäre Meinung. Daher konnte Fichte im selben Jahr 1793 sich dahin äussern, die Kritik d. r. V. würde eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls zu halten sein, als für das Werk eines Kopfes, wenn man das Ding an sich nicht für eine blosse vorläufige Annahme in der Kritik halte und wenn man den entschiedensten Idealismus der Kritik mit dem grössten Dogmatismus des Dinges an sich zusammenstelle und verunstalte. Als Kant 1799 dagegen remonstrierte, scheute sich Fichte nicht, ihn einen „Dreiviertelskopf“ zu schelten.

Die Grundlage und der Ausgangspunkt der nachkantischen Philosophie ist also die rein idealistische Auffassung der Kantischen Kritik. Die Fortentwicklung stützte sich nicht auf das ganze System in seiner Totalität, sondern auf ein einzelnes Stück der Kantischen Philosophie, das überdies noch, ohne Berücksichtigung des oftmaligen Protestes Kants, nicht im Kantischen Sinn aufgefasst und ausgelegt wurde.

Freilich, wenn man die ganze Philosophie Kants rein idealistisch interpretiert und den Wortlaut der ersten Auflage der Kritik der r. V. im Gegensatz zu Kants eigenen Erklärungen zum Kriterium des ganzen Kantischen Systems macht, dann allerdings muss die Weiterentwicklung die Richtung Fichte, Schelling, Hegel einschlagen. Fichte, Schelling und Hegel wären unmöglich gewesen, wenn man nicht Kant rein idealistisch aufgefasst hätte, und wenn man nicht gemeint hätte, dadurch erst komme der Kantische Kritizismus zur strikten Konsequenz. Kant hat bis an sein Lebensende dagegen protestiert. Aber man hatte Kant, noch bevor er gestorben, zu den Toten gelegt, und so konnte man nach Herzenslust im extremsten Idealismus schwärmen und fliegen und die exorbitantesten Systeme ans Licht fördern, und konnte dennoch meinen, auf dem von Kant geschaffenen Boden zu stehen.

Die Exstirpation des Dinges an sich bedeutet also die Umwandlung der Kantischen Erkenntnistheorie in reinen und puren Idealismus. Dies entsprach aber durchaus in keiner Weise den Absichten Kants bei Aufstellung seiner Erkenntnistheorie.

Bei der totalen Verkennung seiner Absichten und dem allgemeinen Missverständnis, dem seine neue Theorie ausgesetzt war durch ihre Umdeutung in puren Idealismus, fühlte Kant das Bedürfnis, sich über die innere Entstehungsgeschichte seiner Kritik ausführlich in der Vorrede zur zweiten Auflage auszusprechen. Hier giebt er uns deutlichen Aufschluss über die innersten Motive und Gründe, über die Absichten und Zwecke, die ihn zur Aufstellung seiner so durchaus neuen Theorie des Erkennens geführt haben. Er thut es, um darzuthun, dass keineswegs die Aufstellung eines puren Idealismus zu diesen Motiven und Zwecken gehört habe, vielmehr werde dadurch „zuletzt auch dem Idealism und Skeptizism selbst die Wurzel abgeschnitten werden.“¹⁾ Sein Motiv ist der verworrene Zustand der Metaphysik der theoretischen

¹⁾ Kants Kritik der reinen Vernunft. Ed. Kehrbach, 2. Aufl. S. 28.

Philosophie, die noch nicht, wie die Logik, die Mathematik und die Naturwissenschaften, „den sichern Heeresweg der Wissenschaft“ gefunden habe, sondern immer gleich „ins Stocken gerate“, noch „keine Einhelligkeit ihrer Anhänger“ besitze, sondern „ein Kampfplatz sei, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben“. ¹⁾ Als Grund, warum die andern Wissenschaften in gutem Zustand und Fortschritt begriffen seien, giebt Kant an, dass man auf Logik und Mathematik von Alters her, auf Naturwissenschaften seit Galilei den Grundsatz angewendet habe, „dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, dass sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse, denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf.“ ²⁾

„Woran liegt es nun, fragt Kant, dass für die theoretische Philosophie, die reine Vernunftwissenschaft, noch kein sicherer Weg der Wissenschaft hat gefunden werden können? Ist er etwa unmöglich? Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren? Noch mehr, wie wenig haben wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem unsrer wichtigsten Objekte unserer Wissbegierde nicht bloss verlässt, sondern durch Vorspiegelungen hinhält und am Ende betrügt? Oder ist bisher der Weg nur verfehlt? Welche Anzeige können wir benutzen, um zu hoffen, dass wir glücklicher sein werden, als andere vor uns gewesen sind?“ ³⁾

Kants Antwort ist, die Metaphysik muss die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaften nachahmen und jenen Grundsatz, dem diese folgen, auch auf sich anwenden: die Vernunft sieht nur das ein, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorgebracht hat.

Und was folgt aus diesem Grundsatz für die Theorie unserer Erkenntnis der Dinge? Kant sagt es deutlich: „Bisher nahm man

¹⁾ Ebenda S. 16.

²⁾ Ebenda S. 15 f.

³⁾ Ebenda S. 17.

an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten.“ Kant war also zur Einsicht gekommen, dass unsere Erkenntnis der Dinge durchaus bedingt sei durch die Prinzipien unserer Vernunft, durch die Organisation unseres Bewusstseins, durch die Form und Wirkungsweise unserer Erkenntniskräfte. Er konnte das so ausdrücken: unsere Erkenntnis der Dinge richtet sich nicht so sehr nach den Dingen; als vielmehr nach den transcendentalen Bedingungen des erkennenden Subjektes. So kam Kant auf die originale, bisher noch von Niemand entdeckte Idee, die im Subjekt liegenden Erkenntnisbedingungen aufzusuchen und nachzuweisen, dass alle unsere Erkenntnis der Dinge sich innerhalb dieser Formen unseres sinnlichen und vernünftigen Erkenntnisvermögens bewege und deren Grenzen nie überschreiten könne.

Kant hat darum ganz recht, wenn er sich in dieser Hinsicht mit Copernicus vergleicht und sagt: „Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung¹⁾ der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn sich die Anschauung nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne, richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.“ Dasselbe gilt von der Verstandeserkenntnis der Gegenstände durch Begriffe. Richten sich die Begriffe der Dinge auch nach den Dingen, dann sind wir wiederum in derselben Verlegenheit wegen der Art, wie wir apriori etwas davon wissen können, nehmen wir aber an, die Gegenstände, oder welches einer-

¹⁾ Von Kant schon ausdrücklich unterstrichen.

lei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach unsern Begriffen, so sehen wir sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regeln ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muss, und nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten müssen. Die veränderte Methode der Denkkungsart besteht also darin, dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.¹⁾

Beachten wir Kants Vergleich mit Copernicus genauer, dann werden wir Kants Tendenz, Zweck und Absicht ganz klar verstehen. Copernicus hat die Eigenbewegung des Sternenhimmels, der Fixsterne, der Sonne und der Planeten durchaus nicht leugnen wollen, vielmehr wollte er nur sagen, wenn wir diese ihre Bewegungen richtig erkennen wollen, dann müssen wir zuerst unsere eigene Bewegung, d. h. die Bewegung der Erde erkennen und für die Bewegung des Sternenhimmels in Betracht ziehen. So hat nun auch Kant „durch die veränderte Methode der Denkkungsart“ weder die Existenz noch Realität der Dinge leugnen und aufheben wollen, sondern hat nur gefordert, dass wir bei der Erkenntnis der Dinge vor allem und in erster Linie unsere, uns eigentümlichen Formen der sinnlichen Anschauung und des begrifflichen Denkens in Betracht ziehen müssten. Die Existenz und die Realität der Dinge sollten wir „in Ruhe lassen“, wie Copernicus die Bewegungen des Sternenhimmels vorläufig „in Ruhe liess“, um die Bewegungen der Erde in ihrer Beziehung zum Sternenhimmel zu erforschen. Deswegen hat auch Kant oft genug erklärt, dass er den Bestand und die Wirklichkeit der Dinge, ihre empirische Realität durchaus nicht leugne und aufhebe, dass er die Phänomenalwelt durchaus nicht zu einer blossen Scheinwelt degradieren wolle, sondern nur aufzeigen wolle, wie viel von unserer Erkenntnis dieser nicht bloss realen, sondern sogar empirisch realen Welt auf den transscendentalen Bedingungen unseres Erkenntnisvermögens beruhe. Er wollte zeigen, wie unsere Erkenntnis dieser empirisch realen Welt bedingt sei, abhängige und erklärt werden müsse aus der Einrichtung unserer Sinnlichkeit und unseres Denkvermögens. Dieser transscendentale Idealismus (eine vieldeutige und darum unglücklich gewählte Bezeichnung seiner Theorie) ist aber grund-

¹⁾ Ebenda S. 18.

sätzlich himmelweit verschieden vom eigentlichen und gewöhnlichen d. h. psychologischen Idealismus. Aber Kants Zeitgenossen und Nachfolger haben diesen transscendentalen Idealismus Kants immer wieder trotz aller Proteste und Erklärungen Kants mit dem psychologischen verwechselt und darum Kant zum reinen und blossen Idealisten gestempelt und auf seine vermeintlich idealistische, dem Berkeley verwandte Theorie des Erkennens idealistische Systeme erbaut.

Ferner hat man seither immer gänzlich ausser Acht gelassen, dass an dieser wichtigen Stelle, wo sich Kant über seine Absichten und Zwecke bezüglich seiner Erkenntnistheorie grundsätzlich auslässt, Kant zweimal ausdrücklich sagt, dass er nur durch seine Theorie erklären wolle, wie viel wir a priori von der Beschaffenheit der Gegenstände etwas wissen können. Er wolle nur das a priori unserer sinnlichen und unserer denkenden Erkenntnis der Dinge, nicht auch das a posteriori derselben erklären. Statt diese Einschränkung auf das a priori einzuhalten und zu beachten, hat man Kant immer so verstanden, als ob unsere gesamte Erkenntnis der Dinge auf transscendentalen Bedingungen beruhe und als ob auch das a posteriori unserer Erkenntnis, die Empfindung und der Vorstellungsstoff aus dem Bewusstsein und seinen transscendentalen Bedingungen könne oder müsse abgeleitet werden. Diese Möglichkeit oder gar Notwendigkeit hat Kant nicht nur nie behauptet, sondern immer bestritten. Hätte man diesen Protest beachtet, so wäre man nie darauf verfallen, aus dem Ich ein Nichtich, aus dem Subjekt ein Objekt, aus der blossen Idee die reale Welt ableiten zu wollen. Man gab sich nicht die Mühe, Kant zu verstehen, wie er selbst forderte, dass man ihn verstehe, sondern hielt ihn für den „Dreiviertelskopf“, den jeder normale „Kopf“ leicht zu verbessern imstande sei. Man glaubte den inkonsequenten Kant konsequent machen zu müssen, um von seiner Philosophie einen Gewinn ziehen zu können.

II.

Als der aus dem vermeintlichen Idealismus Kants hervorgegangene wirkliche Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels abgewirtschaftet und die Philosophie in die kläglichste Verachtung herabgedrückt hatte, da beschloss man freilich, wieder zu Kant zurückzukehren, um einen neuen Ausgangspunkt zu gesunderer

Entwicklung zu finden. Aber es geschah ein ganz Merkwürdiges. Man liess sich durch das Erlebte nicht warnen. Zwar entstand wiederum, wie in den neunziger Jahren des XVIII. Jahrhunderts, ein heftiger Streit über das rechte Verständnis der Kantischen Philosophie, aber anstatt die Kritik der reinen Vernunft nach Massgabe und in Übereinstimmung mit dem ganzen System Kants auszulegen, isolierte man wiederum die Kritik vom übrigen System und kam darum wieder dazu, die Kritik rein idealistisch zu verstehen und alles Nicht-idealistiche darin für inkonsequente Einschiebsel der 2. Auflage zu erklären. Dadurch wurde wiederum der ganze Gedankenbau des Systems zerstört. Die ganze praktische Philosophie Kants, nach Kants eigener Schätzung der wichtigste und wertvollste Teil des Systems, musste, als mit dem Idealismus und Phänomenalismus unverträglich, gänzlich weggeschnitten werden. In einer reinen und blossen Phänomenalwelt kann sich kein apriorisches, noumenales Sittengesetz geltend machen. Auch das Moralische ist nur ein *a posteriori*, ein Phänomenales. Weil aber eine Metaphysik überhaupt unmöglich ist, so muss die Philosophie überhaupt sich auf kritische Erkenntnistheorie reduzieren, und diese hat zum Resultat, dass wir *a priori* und *a posteriori*, durch Vernunft und durch Erfahrung, doch nichts wissen können, als unsere eignen Vorstellungen, dass wir uns in einer reinen Vorstellungswelt bewegen, deren Sinn und Bedeutung uns unfassbar bleibt, obgleich oder vielmehr gerade weil wir selbst durch Sinnlichkeit und Verstand sie produzieren. Dass eine solche Philosophie keinen Funken Lebenskraft besitzt, nichts, was die Menschen erheben, begeistern und versittlichen könnte, nichts, was eine höhere Kultur zu erzeugen imstande wäre, liegt offenkundig vor aller Augen. Diese Philosophie konnte ausserhalb der Schulwände keine Beachtung finden. Der Grundfehler war also der, dass man die Kritik nicht als blosser Grundlage des Systems Kants, sondern nur als Zerstörungsmittel desselben zu gebrauchen wusste. Kants ganzes Gedankenleben und System ist aus der Kritik herausgewachsen und ruht auf seiner Kritik der reinen Vernunft und wird von ihr getragen; man darf sie also vernünftiger Weise nicht so auslegen, dass sie diese Tragfähigkeit verliert oder gar, dass sie zum Sprengmittel des Systems wird. Dies ist ein antikantischer Missbrauch der Kritik.

Doch wir müssen gerecht sein. Wenn die alten Kantianer schon und dann die neuen die Kritik der reinen Vernunft glaubten

so auslegen zu müssen, dass dabei das eigentliche System Kants nicht bestehen konnte, sondern preisgegeben werden musste, dann kann der Fehler doch nicht ganz an den Auslegern Kants liegen. Die Kritik der reinen Vernunft muss Grund und Anlass dafür geben. Und dies ist in der That der Fall.

In der Absicht, die subjektiven Bedingungen des Erkenntnisprozesses darzulegen, überschreitet Kant weit seine Aufgabe; er beweist zu viel. Statt in der transscendentalen Ästhetik sich daran genügen zu lassen, die Bedingungen unserer sinnlichen Erkenntnis, die Anschauungsformen, nachzuweisen und zu zeigen, dass wir die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge gar nicht aufzufassen und zu erkennen vermöchten, wenn diese Formen nicht in der Einrichtung unserer Erkenntnisfähigkeiten lägen, wenn also das transscendentale Subjekt des Erkennens nicht mit diesen Formen der Anschauung ausgestattet wäre, geht Kant so weit, beweisen zu wollen, dass diese Formen überhaupt und in keiner Weise den Dingen selbst, sondern nur dem betrachtenden, d. h. sinnlich erkennenden Subjekt zukommen könnten. Weil Kant der Copernicus der Erkenntnis sein wollte, liess er sich fortreissen, viel mehr zu behaupten, als Copernicus auf seinem Gebiet behauptete. Dieser behauptete nur, dass das Sternenheer sich nicht um die Erde drehe, aber nicht, dass es sich überhaupt nicht drehe. Kant aber begnügte sich nicht zu beweisen, dass die Anschauungsformen von Zeit und Raum in uns liegen müssen, wenn wir sie an den Dingen erkennen wollen, sondern dass die Dinge selber gar keinen Bezug zu Raum und Zeit hätten! Damit waren in der That die Dinge um ihre Realität und Existenz gebracht und der reinste Phänomenalismus und der absolute Idealismus zum Erkenntnisprinzip erhoben. Die Welt ist dann rein nur und kann gar nichts andres und nichts mehr sein, als pure Vorstellung, als eine Phantasmagorie unserer produktiven Einbildungskraft, als eine subjektive Scheinwelt, in der nichts Wirkliches erscheint. Kant sagt in der zweiten Auflage, S. 73, das sei nicht seine Meinung, und wenn man ihn so hyperkritisch verstehe, dass die Erscheinungswelt zu einer blossen Scheinwelt herabsinke, so könne das nur an der Ungeschicklichkeit seiner Darstellung liegen. Aber statt den faulen Fleck zu korrigieren, liess er ihn auch in der zweiten Auflage stehen und meinte, die eingeschobene Widerlegung des Idealismus und der Protest gegen die idealistische Auslegung genüge hinreichend. Aber darin täuschte er sich. So lange die transscendentale Ästhetik so stehen

bleibt, wie sie lautet, mag Kant noch soviel protestieren; man schenkt ihm keinen Glauben. Denn damit, dass Kant glaubt, beweisen zu können, Raum und Zeit komme den Dingen absolut und in keiner Weise zu, sondern sei nur unsere Anschauungsform und allein dem Subjekt als Bewusstseinsform eigen, hebt er auch offenbar die empirische Realität der Dinge auf, die er doch nicht antasten wollte, sondern immer behauptet. Mit der Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge schwindet überhaupt und schlechthin ihre Wirklichkeit und Existenz, und die von Kant immer und konstant behauptete „empirische Realität“ der Dinge wird zum inhaltlosen Wort, bei dem man sich nichts denken kann, denn natürlicher und vernünftiger Weise besteht ja das Kriterium der empirischen Realität eines Dinges eben darin, dass ihm selbst und nicht mir allein, dem bloss erkennenden Subjekt, die Fähigkeit zukommt, sich in Form meiner Räumlichkeit und Zeitlichkeit geltend zu machen. Soll ein Ding empirisch real sein, dann muss es insoweit räumlich und zeitlich sein, dass es mein Bewusstsein, mein transscendentales Ich oder Subjekt, zur Produktion der Raum- und Zeitanschauung veranlassen kann, in der es mir erscheint. Wenn mein Subjekt nicht raumzeitlich konstruiert wäre, könnte ich nicht erkennen, welchen Raum und welche Zeit die empirischen Dinge einnehmen. Aber weil ich raumzeitlich konstruiert bin, folgt noch nicht, dass Raum und Zeit den Dingen selbst absolut und in keiner Weise zukommen, im Gegenteil: die Ausstattung des Subjekts mit den Anschauungsformen von Raum und Zeit hat nur Bedeutung, Sinn und Verstand, wenn diese meine Bewusstseins-Konstruktion mir dazu dienen soll, die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge selber zu erkennen. Raum- und zeitlose Dinge räumlich und zeitlich anschauen zu müssen, böte keine Erkenntnis der Dinge, sondern puren Missverstand der Dinge. Unser Erkenntnisvermögen wäre höchst unzweckmässig und sinnlos konstruiert. Also hätte Kant in keiner Weise nötig gehabt, seine Aufgabe zu überschreiten und mehr zu beweisen als erforderlich war, um der Copernicus der Metaphysik zu sein. Sind, wie Kant immer behauptet, die Dinge empirisch real, d. h. haben sie für unsere Erfahrung Räumlichkeit und Zeitlichkeit, so würden wir diese ihre empirische Raumfüllung und Zeitfüllung gar nicht wahrnehmen und auffassen, d. h. zu einer uns bewussten, von uns erkannten machen können, wenn nicht unser eignes Bewusstsein und unsre eigene transscendentale Apperzeption mit den Anschauungsformen

von Raum und Zeit ausgestattet wäre, und wenn nicht in uns selbst die Gesetze von Raum und Zeit zu entdecken wären. Dies klar und deutlich zu beweisen, daran hätte sich Kant sollen genügen lassen. Statt dessen will er noch darüber hinaus beweisen, dass, weil jene Erkenntnisformen in uns liegen, sie nicht auch virtuelle Wirklichkeit in den Dingen haben könnten. Weil Copernicus behauptete, die Erde bewege sich um die Sonne, hat er sich doch nicht fortreißen lassen zu der falschen Behauptung, also stände das ganze Sternenheer, Sonne, Fixsterne und Planeten alle, absolut still und seien ohne Bewegung. Er meinte nicht, die Erdbewegung sei die einzige Bewegung und erkläre jegliche Himmelsbewegung. Kant aber verfiel in die Übertreibung, zu behaupten, weil unser transscendentales Subjekt Raum- und Zeitan-schauung produziert, so komme Raum und Zeit nur uns, nicht auch den Dingen zu. Wie unsere Erde sich bewegt, aber zugleich die Planeten, die Sonne und der ganze Fixsternhimmel sich bewegen, so kommt dem erkennenden Subjekt Raum- und Zeitan-schauung zu, aber auch den erkannten Dingen in ihrer Weise. Wie aber die Planeten-, Sonn- und Fixstern-Bewegungen nicht erkannt werden können ohne vorherige Erkenntnis der Erdbewegung, so können auch wir die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge nicht erkennen, wenn wir nicht zuvor unsere apriorische Fähigkeit der Raum- und Zeitan-schauung und die apriorischen Gesetze von Raum und Zeit, die in unserem vernünftigen Bewusstsein liegen, erkannt haben. Das und nur das zu erweisen, war Kants Aufgabe, wenn er beabsichtigte zu zeigen, „wie viel wir apriori von der Beschaffenheit der Gegenstände wissen können“ und wenn er das Prinzip, „dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt“, in der Metaphysik zur Geltung bringen wollte. Es darf aber nicht geleugnet werden, dass die Dinge so beschaffen sind, dass, wenn sie unsere Empfindung erregen, wir veranlasst und genötigt sind, ihre Raum- und Zeitvorstellung zu produzieren.

Reduziert man also den absoluten und excessiven Phäno-menalismus auf den relativen, den allein Kant hätte zu beweisen gehabt, dann bekommt seine Philosophie die gewünschte Konsequenz und Zusammenstimmung, dann können wir ihm glauben, dass er die empirische Realität der Dinge nicht leugne, dass sein Idealismus nur ein formaler, transscendentaler, aber nicht wie der Berkeleys ein psychologischer und materieller sei; dass das Ding

an sich Ursache unsrer Empfindung sei und dass der Inhalt, der Empfindungsstoff, die Materie der Empfindung, gegeben und vom Subjekt rezipiert werde. Dann gelten seine Widerlegungen des Idealismus in der Vorrede zur zweiten Auflage und in der systematischen Darstellung aller Grundsätze des reinen Verstandes.¹⁾ Dann giebt es eine wahre, nicht bloss scheinbare empirische Realität der Dinge und dann bedeutet Kants transscendentaler Idealismus nicht materiale, sondern nur formale Idealität der Dinge, weil zwar Dinge ausser mir wirklich da sind, aber, um sie ausser mir zu erkennen, ihre Erkenntnisformen von mir produziert werden müssen und ohne meine apriorische Erkenntnisformen ich niemals irgend etwas von ihrer empirischen Realität wissen und niemals zu ihrer Vorstellung gelangen könnte. Was ich also von den Dingen erkennen und wissen kann, ist allerdings nur meine Vorstellung, aber deswegen sind sie doch wirkliche Dinge, die, abgesehen von meiner Vorstellung und ausser und ohne sie, wirkliche Dinge an sich sind.

Demnach verhält sich die Sache so: Alles was wir, sei es sinnlich, sei es begrifflich, a priori von den Dingen wissen, stammt aus uns und führt uns zur Erkenntnis ihrer empirischen Realität. Alles aber, was wir durch Empfindung a posteriori von den Dingen erfahren, stammt aus den Dingen selbst und ist Wirkung der Dinge, wie sie ausser unserer Vorstellung, also als Dinge an sich, sind.

Giebt es aber Dinge an sich, Noumena, nicht bloss Vorstellungsbilder, und bin ich selbst nicht bloss Sinnending, nicht bloss Vorstellung, sondern auch Noumenon, Vernunftwesen, Ding an sich, dann kann auch in mir, als Vernunftwesen, sich der nicht-sinnliche, kategorische Imperativ geltend machen; und dann wird auch erklärlich, warum ich notwendiger Weise mir die Ideen, Gott, Welt, Freiheit, Unsterblichkeit u. s. w. bilden muss, obgleich ich weder empirisch noch metaphysisch ihre Realität erweisen kann.

Die Concinnität der Kantischen Philosophie hängt also davon ab, dass die Kritik der reinen Vernunft gemäss dem übrigen System ausgelegt, und demgemäss die Extravaganz des absoluten Phänomenalismus auf den relativen und bloss formalen reduziert wird.

Am hundertjährigen Todestag Kants ist also die Sachlage die: entweder fahren wir fort, uns nur an die erste Auflage der

¹⁾ Bei Kehrbach S. 31—32; 208—216.

Kritik mit ihrem subjektiven und excessiven Phänomenalismus zu halten; dann müssen wir aber 1. das ganze übrige System der Kantischen Philosophie verwerfen und 2. die direkten Nachfolger Kants für seine legitimen Fortsetzer erklären und 3. die Kantische Philosophie bleibt steril, d. h. wir lassen Kant bei den Toten und entsagen fürderhin allen Zitationen seines Gespenstes — oder aber der hundertjährige Todestag Kants veranlasst uns, die Philosophie Kants als Ganzes, als zusammenhängendes System, wieder aufzunehmen, indem wir die erste Auflage der Kritik auf sich beruhen lassen und die zweite gemäss dem ganzen System und der Widerlegung des Idealismus interpretieren. Dann werden sich Ausgangspunkte finden lassen zur Fortbildung der Philosophie auf Grund des ganzen Systems. Dann dürfte vielleicht Kant nicht mehr bloss der Schulphilosoph in dem Sinne sein, dass jugendliche Geister an ihm ihren Scharfsinn üben, wie Lateinschüler an Julius Caesar, sondern dass sich eine Schule der Kantischen Philosophie bildet, die auf den Pfaden weiterschreitet, die Kant inauguriert hat. Dann wird Kant zu neuem Leben erstehen.

Daraufhin, um dies zu ermöglichen, hat auch Kant unermüdlich an der Ausbildung und Fertigstellung seines Systems bis in die allerletzte Lebenszeit gearbeitet. Und gerade seine als Manuskript hinterlassenen Schriften zeigen deutlich, nach welcher Richtung hin er sein System ausgebaut wissen wollte im Gegensatz zu den Systemen, die das Seine für veraltet erklärten und sich an seine Stelle setzten.

Es ist eine Ehrenpflicht der Dankbarkeit gegen Kant, der seiner Zeit die Deutschen an die Spitze der Philosophierenden gestellt hat, dass wir dieser letzten, abschliessenden Arbeit Kants die gebührende Beachtung schenken, die sie verdient. Was der grosse Philosoph der Deutschen geschrieben hat, darf nicht, wie bisher geschah, ignoriert werden, weil es formell die Spuren des Alters an sich trägt. Denn, was er da produziert hat, bildet den abschliessenden Teil seines ganzen Systems. Gehen wir daher formell und materiell auf Kants philosophisches Vermächtnis an die Nachwelt ein.¹⁾

¹⁾ Nachdem der nachfolgende Abschnitt bereits seit Monaten fertig geschrieben und der Redaktion der Kantstudien zur Verfügung gestellt war, habe ich erst Bekanntschaft mit dem Werke Albrecht Krauses gemacht: „Die letzten Gedanken Immanuel Kants, Aus Kants hinterlassenem Manuskript, Hamburg, 1902“. Es freut mich, dass wir teilweise zu den-

III.

Die letzten Manuskripte Kants.

Im Jahre 1797 beschloss Kant seine schriftstellerische Thätigkeit mit der Abhandlung „Von der Macht des Gemütes durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein“ (zuerst veröffentlicht in Huflands Journal für praktische Heilkunde, Bd. V, 1797, dann wieder abgedruckt 1798 in der Schrift: Der Streit der Fakultäten). Es macht einen ebenso rührenden, wie peinlichen Eindruck, wenn hier Kant zum „Beschluss“ der Abhandlung seinen eigenen geistigen Gesundheits- oder Krankheitsstand mit klarer Urteilkraft und mit vollem Bewusstsein seiner sinkenden Kräfte also beschreibt: „Die krankhafte Beschaffenheit des Patienten, die das Denken, sofern es ein Festhalten eines Begriffes (der Einheit des Bewusstseins verbundener Vorstellungen) ist, begleitet und erschwert, bringt das Gefühl eines spastischen Zustandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Druckes hervor, der zwar das Denken und Nachdenken selbst, ingleichen das Gedächtnis in Ansehung des ehemals Gedachten eigentlich nicht schwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder schriftlichen) das feste Zusammenhalten der Vorstellungen in ihrer Zeitfolge wider Zerstreuung sichern soll, bewirkt selbst einen unwillkürlichen spastischen Zustand des Gehirns, als ein Unvermögen, bei dem Wechsel der aufeinander folgenden Vorstellungen, die Einheit des Bewusstseins derselben zu erhalten. Daher begegnet es mir, dass, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geschieht, zuerst zu dem, was ich sagen will (den Hörer oder Leser), vorbereite, ihm den Gegenstand, wohin ich gehen will, in der Aussicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewiesen habe (ohne welche zwei Hinweisungen kein Zusammenhang der Rede stattfindet) und ich nun das Letztere mit dem Ersteren verknüpfen soll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder stillschweigend mich selbst) fragen muss: wo war ich doch? wovon ging ich aus? welcher Fehler nicht sowohl ein Fehler des Geistes, auch nicht des Gedächtnisses allein, sondern der Geistesgegenwart (im Verknüpfen), d. h. unwillkürliche Zerstreuung und ein sehr

selben Resultaten über die Bedeutung der Kantischen Schrift gekommen sind, und ich empfehle das Buch von Krause teilweise als gute Ergänzung meiner Arbeit, teilweise als brauchbaren Kommentar zu Kants Gedanken. Nur sind Krauses eigene Spekulationen, die er dazwischen mischt, wohl auszuscheiden.

peinigender Fehler ist; dem man zwar in Schriften (zumal den philosophischen, weil man da nicht immer so leicht zurücksehen kann, wovon man ausging) mühsam vorbeugen, obzwar mit aller Mühe nie völlig verhüten kann.“ Bei einem Schriftsteller, wie Kant, der selbst in seinen besten Jahren, nur in mächtigen Perioden zu schreiben gewohnt war, und da schon nicht immer den Faden der Gedanken- und Satzfolge konsequent festzuhalten vermochte, musste dieser „peinigende Fehler“ mit dem Alter je länger, desto mehr zunehmen, und der erste wenigstens von jenen beiden Sätzen, in denen Kant sein Leiden beklagt, ist selbst ein deutlicher Beweis der nicht mehr zu verhütenden Schwäche. Das Alter brachte ihm jedoch nicht jenen marasmus senilis, der in stumpfer vegetierender Gedankenlosigkeit besteht. Die Einleitung zur obgenannten Abhandlung zeigt, dass er auch noch in geistreichen Wendungen seine Gedanken ausdrücken konnte, und die ihm in besonderem Masse eigene Vorliebe für präzises Definieren, Distinguieren und Systematisieren, was den eigentlichen Schulphilosophen charakterisiert, blieb ihm bis zum Ende ungeschmälert. Nur die konsequente Durchführung des Zusammenhanges seiner Gedanken, was ihn Zeitlebens Mühe gekostet hatte, litt Schaden, so dass er sie nur „mühsam“ und notdürftig, schliesslich gar nicht mehr zustande brachte. Ausser einer ganz kurzen „Vorrede“ und einer ebenso kurzen „Nachschrift“ zur Empfehlung zweier fremder Schriften hat darum Kant nichts mehr veröffentlicht nach 1797. Gleichwohl blieb ihm das Bedürfnis, seine Gedanken schriftlich zu fixieren. Denn Kant ging es mit der Philosophie nicht etwa wie einem Industriellen, der sich vom Geschäft zurückzieht, um dann auch in seinem inneren Leben gar nichts mehr damit zu thun zu haben. Philosophieren war das Leben seines Geistes, wie er in eben jener Abhandlung es aussprach, dass „das Philosophieren die Lebenskraft nicht stocken lässt“, selbst wenn es nur als Spiel des Gemütes, welches in seine Beschäftigung Interesse bringt, betrieben wird. „Dagegen Philosophie, die ihr Interesse am Ganzen des Endzwecks der Vernunft hat, ein Gefühl der Kraft bei sich führt, welches die körperlichen Schwächen des Alters in gewissem Masse durch vernünftige Schätzung des Wertes des Lebens wohl vergüten kann“. Er konnte aus Erfahrung davon reden, dass echte, reine, wahre Philosophie auch eine mächtige *consolatio senectutis* ist.

Diese Aufzeichnungen aus Kants letzten Lebensjahren, die er nur für sich selbst machte, belaufen sich auf etwa 100 Foliobogen, welche alle, ausser ein paar Bogen, von Kants Hand selbst geschrieben sind. Sie verteilen sich anscheinend in 12 Convolute, d. h. je eine Anzahl Bogen sind in einem besonderen Umschlag zusammengefasst. Einige dieser Convolute, wie z. B. das 10., 11. und 12. gehören nach Inhalt und Bezeichnung zusammen. Fast alle sind von Rudolf Reicke als Manuskript herausgegeben worden, indem er sie in der Altpreussischen Monatsschrift, Band XIX—XXI, 1882—1884, zum Abdruck brachte unter dem Titel: Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren.¹⁾ Zwanzig Jahre früher hatte Reicke schon in der Altpreuss. Monatsschrift eine „Nachricht von Kants nachgelassener Handschrift“ veröffentlicht, und dieser Titel wäre zutreffender, als der „ein ungedrucktes Werk“, denn ein eigentliches „Werk“, worunter man doch gewöhnlich ein in sich zusammenhängendes und abgeschlossenes Ganzes versteht, ist die Handschrift durchaus nicht; es sind nur Materialien und zwar nicht bloss zu einem, sondern, wie sich zeigen wird, zu zwei ganz verschiedenen Werken. Reicke wurde wohl veranlasst, von einem nachgelassenen Werk zu reden, weil ihm eine „Anzeige, den Nachlass des sel. Kant betreffend“ vorlag, in welcher es hiess: „Der Titel des Werkes, zu welchem sie nur Materialien enthalten, sollte sein: Übergang von den metaph. Anf. Gr. d. N. W. zur Physik“. Aber in dieser Anzeige war übersehen, dass das erste Convolut, welches der Abfassung nach das letzte ist, in höchst ermüdender Weise mehr als 60 mal, wie Reicke nachher selbst berichtet, versucht, noch einen anderen Titel aufzustellen für ein „System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriffe“, wie schon 1804 Hasse in seinen „Merkwürdige Äusserungen Kants (Königsberg)“ erzählt. Von einem opus postumum kann also nur insofern geredet werden, als man die ca. 100 ganze und halbe Bogen im allgemeinsten Sinn ein Opus nennen kann.

Betrachten wir nun Reickes Veröffentlichung, so ist sie höchst verdienstlich, weil sie mit ganz ausserordentlicher Sorgfalt und

¹⁾ Von diesem Abdruck in den einzelnen Heften der Altpreuss. Monatsschrift sind auch Separatabzüge gemacht worden, die zusammen einen stattlichen Oktavband bilden. Durch die dankenswerte Güte des Herrn Prof. Dr. H. Vaihinger in Halle a. S. stand mir dessen Exemplar von zusammengebundenen Separatabzügen zur Verfügung.

Zuverlässigkeit veranstaltet ist, soweit sich das aus der Veröffentlichung selbst ohne Einsichtnahme der Manuskripte beurteilen lässt. Wir dürfen annehmen, dass das von Reicke nicht zum Druck gebrachte (die Convolute 4, 6, 8) nichts enthält, was nicht schon im Gedruckten sich findet. Doch wird es immerhin wünschbar sein, dass die neue Gesamtausgabe aller Kantischen Werke auch einen vollständigen Abdruck dieser zurückgelassenen Manuskripte bringe. Die Veröffentlichung geschah nicht in der zufälligen Reihenfolge, wie die Convolute aufeinander lagen, und auch nicht innerhalb eines jeden Convolutes nach der Reihenfolge der Blätter, denn Reicke ging darauf aus, dass dem Inhalte nach Zusammengehörige auch zusammen zu ordnen.

Wann die einzelnen Bogen und Convolute von Bogen abgefasst und aufgezeichnet wurden, lässt sich nicht durchweg mit Sicherheit angeben. Die bedruckten Papiere und Zeitungen, die als Convolutumschläge benutzt sind, tragen die Jahreszahlen 1799, 1801 und 1803. Nur ein einziges Convolut giebt an drei Orten genaue Daten an, wann Kant daran gearbeitet hat. Nämlich das erste Convolut ist in einem Umschlag gehüllt, auf dessen erster Seite unten links Kant notiert: „Im 80sichsechsten Jahr meines Alters“. „Nach dem die 70 sechsicher und auch die 70 siebscher verlaufen“. Demgemäss hat er noch im letzten Lebensjahr an den Bogen dieses Convoluts geschrieben. Sodann auf der dritten Seite des 10. Bogens dieses Convoluts findet sich unten die Bemerkung: „den 22. April trat in mein 79. Jahr. Mein Geburtsjahr ist 1724, den 22. April“. Der 10. Bogen ist also im Jahre 1802 geschrieben worden, während die Notiz auf dem Umschlag aus dem Jahre 1803, dem letzten Lebensjahre Kants stammt. Wir wissen also ganz genau, womit Kants Geist sich bis zuletzt beschäftigt hat. Eine weitere Notiz findet sich noch auf Bogen 11 Seite 4 (bei Reicke S. 417), wo Kant einen am Donnerstag, den 3. Juni abgeschickten Brief notiert. Aus diesem Datum ergibt sich gleichfalls das Jahr 1802. Auch inhaltlich zeigen die Bogen dieses Convolutes die traurigsten Spuren, dass Kant damals an der Grenze seiner Kraft und seines Lebens angelangt war.

Trotzdem ist dieses Convolut für uns gerade das allerwichtigste. Es enthält allerdings in höchst fragmentarischer und ungenügender Form Gedanken, die in einem andern Werk zum Ausdruck kommen sollten, als das in den übrigen Convoluten Aufge-

zeichnete; ja vielfach mühen sie sich nur damit ab, den rechten Titel für das neue Werk zu finden und zu fixieren. Es soll eine Transscendentalphilosophie werden und, wie Reicke nachgezählt hat, müht sich Kant mindestens einhundertfünfzig mal damit ab, eine Definition dieser Wissenschaft zu geben und ihren Gegenstand zu bestimmen.

Nicht bloss weil diese Bogen die letzten sind, die Kant geschrieben hat, sondern weil sie etwas ganz Anderes enthalten als alle übrigen, hätte dieses Convolut ganz zuletzt zum Abdruck kommen sollen. Statt dessen beschliesst Reicke seinen Abdruck mit dem siebenten Convolut. Wahrscheinlich that er das, weil dieses Convolut die Bezeichnung „Beilagen“ trägt und verschiedene Bemerkungen über Gegenstände aus der Naturwissenschaft und aus der Transscendentalphilosophie enthält. Allein die Aufschrift „7. Convolut Beylagen“ rührt nicht von Kant selbst her, und wenn Reicke ferner bemerkt, dass dies Convolut kaum früher als aus den Jahren 1799 und 1800 geschrieben sein dürfte, so fügen wir hinzu, dass es wohl auch nicht später und gewiss nicht nach dem ersten Convolut geschrieben ist, weil, wie Reicke selbst angiebt, die Niederschrift der einzelnen Bogen viel weniger Schwierigkeit bietet, als das erste Convolut, das aus den beiden letzten Lebensjahren Kants herrührt. Obwohl es also auch Bemerkungen über Gegenstände aus der Transscendentalphilosophie enthält, so bilden diese doch keine „Beilagen“ zum ersten Convolut, sondern sind für Vorläufer desselben zu halten. Während nämlich sich Kant noch mit der Abfassung der Physik beschäftigte, drängten sich ihm schon Gedanken auf, die ihn bald veranlassten, die Physik ganz liegen zu lassen und sich mit der Idee einer Transscendentalphilosophie zu tragen. Dies kommt im Gemisch des 7. Convolut zum Ausdruck, in welchem die Bogen I—IV vom Ding an sich und der Möglichkeit von synthetischen Sätzen apriori handeln, die Bogen V—VIII aber ausschliesslich nur von der Transscendentalphilosophie und ihren Objekten.

Weil also das erste Convolut von Reicke erst gegen den Schluss hin und doch noch zwischen den übrigen veröffentlicht wurde, so ist dies wohl mit ein Grund gewesen, warum gerade dieses allerletzte unter Kants Erzeugnissen keine besondere Beachtung gefunden und man immer nur ¹⁾ von Kants naturwissen-

¹⁾ Ich werde nachträglich vom Herausgeber der Kantstudien darauf aufmerksam gemacht, dass er selbst schon erkannt hat, dass es sich um

chaftlichem opus postumum bisher geredet hat. Dazu kommt, dass der Herausgeber die besondere Bedeutung des Inhalts dieses Convoluts nicht erkannt hat, vielmehr nur beklagt, dass bei keinem der Convolute man so sehr an den altersschwachen Kant gemahnt werde, wie bei diesem; keines gewähre einen so traurigen Anblick, wie dieses, schon äusserlich, denn nirgendwo sonst sei so viel ausgestrichen, über- und zwischengeschrieben, und mit so kleiner, bisweilen unleserlicher Schrift, so dass das Ganze buntscheckig aussehe und das Auge beim Lesen ermüde. Ebenso ermüdend wirke auch der Inhalt, u. s. w., u. s. w. Die einzige Erholung in diesem Einerlei gewährten noch die hie und da eingestreuten Allotria, allerlei zufällige Gedanken über die verschiedenen Gegenstände, wie sie ihm bei seiner Lektüre und bei seinen Gesprächen mit seinen Tischgenossen aufgestossen seien, wirtschaftliche Notizen und allerhand Sachen, die nicht vergessen werden sollten. Der Leser wird also geradezu von der Lektüre dieses Convolutes abgeschreckt, als ob eigentlich gar nichts bedeutendes darin stehe und nichts, was die Mühe des Lesens lohne und uns einen neuen, unerwarteten Einblick in Kants Denken biete. Der Inhalt ist aber von besonderem Interesse, weil er so anders ist, als der der übrigen Convolute, und weil Kant uns hier zeigt, wie er diesen neuen Gegenstand, die Transscendentalphilosophie, in einer eigenartigen, originellen und genau aus seinem System hervorstechenden Weise aufgefasst hat. Es ist zu verwundern, dass es überhaupt noch dem altersschwachen Greis gelungen ist, wenn auch nur mühsam und schwerfällig, eine seinem eigenen früheren Denken entsprechende und mit den Grundgedanken seines Systems übereinstimmende Idee einer Transscendentalphilosophie zu erzeugen. Nicht zu verwundern ist aber, dass auch nur diese Idee zu produzieren den abgearbeiteten Denker die allergrösste Anstrengung kostete; hatte

zwei ganz verschiedene Werke handelt; es geschah dies in der Anzeige der Krause'schen Ausgabe des „Nachgelassenen Werkes“ (1888) im Archiv für Geschichte der Philosophie, Band IV (1891), S. 731—736. Es heisst daselbst auch ausdrücklich: „Das allgemeine transscendentalphilosophische Werk ist viel interessanter, als jenes spezielle naturwissenschaftliche, auf welches man bis jetzt allein die Aufmerksamkeit gerichtet hat.“ Da ich unabhängig von Vaihinger zu derselben Anschauung gelangt bin, freue ich mich umso mehr über die Übereinstimmung mit demselben in diesem Punkte.

er doch schon 1798¹⁾ den „Tantalischen Schmerz“ beklagt, den es ihm bereite, „den völligen Abschluss seiner Rechnung in Sachen, welche das Ganze der Philosophie betreffen, vor sich liegen und es noch immer nicht vollendet zu sehen“. Dieser Ausspruch bezieht sich auf die übrigen Convolute, deren Inhalt der „Übergang von den metaph. Anf. Gr. d. N. W. zur Physik“ bildet. Wie gross nun aber dieser tantalische Schmerz gewesen bei Abfassung des letzten Convolutes, davon geben die mehr als 60 Titelversuche und mindestens 150 Definitionsversuche unzweideutige Kunde. Wir ehren das Andenken Kants, wenn wir diese seine letzte mit so qualvoller Anstrengung erzeugte Idee in ihrer ganzen Grösse und Bedeutung uns vor Augen zu stellen suchen.

Zuvor sei aber noch ein Wort über die Veranlassung und das Motiv gesagt, die Kant bestimmten, seine anfängliche Arbeit über die Physik abubrechen und sich die neue Aufgabe vorzusetzen, eine Transscendentalphilosophie zu ersinnen.

Unter Kants Schriften kann man nämlich zwei Arten unterscheiden, solche, die gleichsam spontan ohne direkten Anstoss von aussen entstanden sind, und solche, zu deren Erzeugung irgend ein Ereignis oder eine Erscheinung seiner Zeit Veranlassung gab. Es war kein Tagesereignis, das im Jahre 1781 die Kritik der reinen Vernunft zu Tage brachte; daher fiel sie wie eine Bombe in das Lager der zeitgenössischen Popularphilosophie. Dagegen seine Schrift „Von den Ursachen der Erderschütterungen“ 1756 entstand, wie der Titel schon bemerkt, „bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat“. Zu den spontan entstandenen gehören offenbar seine grossen philosophischen Hauptwerke, die jeweilen dann erst ans Licht traten, wenn sein Nachdenken über die betreffenden Probleme, die er selbst und nur er sich gestellt hatte, zu einem seinen Geist und seine Gesinnung befriedigenden Abschluss gelangt war. Nachdem aber die drei grossen Kritiken mit den dazu gehörigen kleineren Schriften erschienen waren, und so die innere Arbeit eigentlich abgeschlossen, und damit auch der innere, spontane Trieb zur Arbeit mehr und mehr zur Ruhe gekommen war, so liess Kant, je länger, desto mehr, sich durch Erscheinungen des Tages und der Zeit veranlassen, über

¹⁾ Siehe bei Reicke, Altpreuss. Monatshefte XX, 1883, S. 342 aus einem Brief Kants an Garve.

weitere Probleme seiner Wissenschaft nachzudenken und sich darüber zu äussern oder wenigstens seine Gedanken darüber schriftlich zu fixieren.

1790 erschien die Kritik der Urteilskraft, das letzte der systematisch aufgebauten Werke, in welchem er das letzte der drei Probleme, die er sich selbst zur Begründung einer neuen Philosophie gestellt hatte, zu lösen unternahm: wie sind ästhetische Urteile a priori möglich? Damit war die kritische Philosophie vollkommen begründet und in ihren Prinzipien und Konsequenzen hinreichend dargelegt. Sich über weitere, einzelne Punkte seiner Denkart auszusprechen, blieb nun gleichsam dem Zufall, d. h. den Umständen und der Gelegenheit überlassen. Und der rege Geist Kants benutzte jede Veranlassung; jede neue Erscheinung auf dem Gebiete der Philosophie regte ihn an, die betreffenden Gegenstände in seiner Weise zu überdenken. 1791 erschien Fichtes Versuch einer Kritik aller Offenbarung; dies veranlasste Kant im folgenden Jahre 1792 die erste Abhandlung seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ erscheinen zu lassen. 1796 folgte Fichtes Grundlage des Naturrechts; ihr stellte 1797 Kant seine „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ gegenüber. So sind auch die 100 Bogen des Nachlasses auf Veranlassung von Schriften verfasst, welche gerade damals in philosophischen Kreisen Aufsehen erregten.

Neben Fichte war es nämlich Schelling, dessen Schriften Kant veranlassten, zu den neu aufgeworfenen Problemen Stellung zu nehmen. 1797 führte sich Schelling als selbständigen Denker, der auf ein eigenes System lossteure, bei der philosophischen Welt durch die Schrift: „Ideen einer Philosophie der Natur“ ein. Dies war der Grund, dass nun Kant seine 11 Jahre früher (1786) erschienenen „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ hervorholte und sich daran machte, daraus eine spekulative „Physik“ abzuleiten, d. h. die dort aufgestellten apriorischen Grundsätze auf die Physik zur Erklärung der Natur anzuwenden. So entstanden die Foliobogen der Convolute 2—12; keiner derselben ist vor 1798 niedergeschrieben; die meisten in den Jahren 1798—99. Im 12. Convolut findet sich die Einleitung, von der drei Bogen soweit gediehen waren, dass Kant eine Abschrift konnte anfertigen lassen, mit der Reicke seine Veröffentlichung beginnt. Diese Einleitung trägt den Titel: „Von dem auf Prinzipien a priori gegründeten Übergange von den metaphysischen Anf. Gr. der

Naturwissenschaft überhaupt zur Physik“. Es liegt am Tage, dass für Kant kein anderer Grund vorlag, sich von der praktischen und Religionsphilosophie wieder der Naturphilosophie zuzuwenden, als weil er von seinen eigenen Prinzipien aus ein Gegenstück zu Schellings „Ideen“ liefern wollte. Er empfand das Bedürfnis, sich darüber klar zu werden, wie von seinem eigenen Standpunkt aus eine Naturphilosophie sich gestalten würde. Und in diesem Streben, eine Naturphilosophie zu produzieren, wurde er noch mehr bestärkt, als Schelling 1799 seinen „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ herausgab.

Aber der allzeit lange überlegende, wohlbedächtige und bereits bedenklich altersschwache Kant konnte seinem jugendlich eifertigen, in neuen Produktionen sich wahrhaft überstürzenden Genossen Schelling nicht nachkommen. Schon im Jahre 1800 überraschte Schelling die Welt mit seinem „System des transscendentalen Idealismus“. Im selben Jahre schrieb Kant an den Bogen, die im 7. Convolut zusammengelegt sind; darum mischen sich hier bereits Gedanken zu einer Transscendentalphilosophie ein. Und die Lektüre der Schellingschen Schrift packte ihn so, dass er nun die Physik ganz und gar liegen liess und sich innerlich gedrängt fühlte, von seinen Prinzipien aus dasselbe Problem, wie Schelling, zu bearbeiten. So entstanden die letzten Gedankenproduktionen Kants, die er nur noch mit allergrösster geistiger und physischer Anstrengung zu Papier bringen konnte. Die so, man möchte sagen, zusammengekritzelten Bogen (es sind 10 ganze und 2 halbe), entstanden in den Jahren 1801—1803. Hasse in seinen „merkwürdigen Äusserungen Kants“ (Königsberg 1804) berichtet darüber (siehe Reicke a. a. O. XXI, S. 309), dass das Werk den Titel hätte erhalten sollen: System der reinen Philosophie, und in den Bogen selbst kommt ja der notierte Titel an mehreren Stellen annähernd so vor. Gerade dieser Titel aber beweist, dass das geplante Werk ein Gegenstück zu Schellings System des transscendentalen Idealismus hatte werden sollen. Der letzte Zweifel aber wird dadurch gehoben, dass Kant selber zweimal (bei Reicke a. a. O. XXI, S. 375 und S. 383) ausdrücklich Schellings Schrift mit vollem Titel erwähnt, während sonst nur einzelne Namen wie Spinoza, Lichtenberg, Zoroaster in ganz unbestimmter Weise hervorgehoben werden. Ausserdem wird aber auch mehrmals auf die 1798 erschienene Schrift Schellings „von der Weltseele“ mit deutlichen Worten angespielt, nämlich a. a. O. S. 323, S. 378,

S. 406, S. 576, S. 574. So also erklärt es sich, warum Kant um 1797 sich plötzlich von der Religions- und Moralphilosophie wieder zur Naturphilosophie, und dann um 1800 von dieser wieder zum Idealismus gewandt hat; das Motiv war die Zeitphilosophie, insbesondere die Schriften des allseitiges Aufsehen erregenden Schelling, dessen Gestirn im glänzenden Aufstieg begriffen war.

Über den inneren Wert der auf Physik sich beziehenden Bogen zu urteilen möge einem kompetenteren Betrachter überlassen bleiben;¹⁾ ich beschränke mich auf das erste Convolut, welches das Letzte ist, was Kant geschrieben hat, und welches von der Transscendentalphilosophie handelt, und auf die dazu gehörigen Bogen V—VIII des siebenten Convolutes.

Wenn es nun aber auch Schelling war, der Kant zu seinen letzten Gedankengängen veranlaßte und Kants Schrift ein Gegenstück zu der Schellings werden sollte, so wäre es doch ein grosser Irrtum, wenn jemand glauben würde, es sei Kant dabei ergangen, wie es den meisten begegnet, welche auf irgend einem Gebiet zu einer bereits vorhandenen Sache ein Gegenstück herstellen wollen. Solchen Gegenbildern, die sowohl einen Gegensatz zum Urbild darbieten, als auch die Vorzüge des Urbildes noch übertreffen wollen, leiden allermeist an einem gründlichen Defekt. Es fehlt ihnen die Originalität und Selbständigkeit. Man sieht ihnen Zug für Zug an, dass sie im Gegensatz zu einem Andern entstanden sind, dass sie ein Anderes übertreffen wollen, mit einem Wort, dass dem Urheber beständig noch etwas Anderes vor Augen schwebt, als das, was er produziert. Das Gegenstück hat nur Bedeutung und Verstand im Vergleich und Gegensatz mit dem Urbild. Nicht so ist es bei Kant. Er besitzt ein eigenartiges Denken, einen Geistesbesitz, der seit Jahren ausgereift ist und die kompakte Substanz seines Bewusstseins ausmacht. Zu diesem uralten Gedankenbesitz gehört auch die Idee einer transscendentalen Philosophie, die ja zuerst von ihm erdacht und aufgestellt

¹⁾ Albr. Krause hat das Verdienst, die auf Physik bezüglichen Bogen, inhaltlich geordnet und mit einem wertvollen Kommentar versehen, noch besonders herausgegeben zu haben unter dem Titel: „Das nachgelassene Werk Kants: Vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik mit Belegen populär-wissenschaftlich dargestellt“, Frankfurt a. M. und Lehr, Moritz Schauenburg. 1888. Doch unterliegt sein Verfahren auch manchen Bedenken, welche Vaihinger in der oben erwähnten Anzeige im Archiv für Geschichte der Phil. zum Ausdruck gebracht hat.

worden war. Und seine Denkart ist ihm in Fleisch und Blut übergegangen. Wenn ihn nun ein Anderer zum Denken anregt, so denkt er den Gegenstand doch immer nur in seiner ihm selbst eigentümlichen Weise und kann ihn gar nicht mehr anders denken. Sein Denken bleibt sich treu. Hat ihn daher auch Schelling durch sein System des transscendentalen Idealismus auf den Gedanken geführt, ein System der reinen Philosophie oder der Transscendentalphilosophie auszuarbeiten, so verarbeitet er diesen Gedanken doch auf seine eigene Weise, nach seinen eigenen Prinzipien; es entsteht etwas Eigenartiges, Originales. Das wird Niemand leugnen können, der diese mühsam erzeugten Gedanken genauer betrachtet und sie mit dem ganz anders gearteten Geistesprodukt Schellings vergleicht. Es ist genau so, wie bei Kants spekulativer Physik; obwohl auch von Schelling veranlasst, ist sie doch himmelweit von dessen Naturphilosophie verschieden. Um Kants Gedanken zu verstehen und zu würdigen, bedarf es daher in keiner Weise eines genaueren Eingehens auf Schellings transscendentalen Idealismus.

IV.

Die letzten Gedanken Kants nach ihrem Inhalte.

Kant bemühte sich ausserordentlich, den richtigsten und bezeichnendsten Titel für sein Werk zu finden. Bald nannte er es einfach „Transscendental-Philosophie“, bald „System der reinen Philosophie nach ihrem ganzen Inbegriff“, zuletzt scheint er sich für den Titel entschlossen zu haben: „Der Transscendentalphilosophie höchster Standpunkt, von Gott, der Welt, und dem Menschen als moralischem Wesen in der Welt.“

Während Kants Nachfolger den Begriff der Transscendentalphilosophie gänzlich veränderten und darunter eine Philosophie verstanden, die ihre Quelle in der intellektuellen Anschauung habe, dem Vermögen, auch ohne Erfahrung rein durch produktive Einbildungskraft des Intellekts ein System aller Dinge im Himmel und auf Erden auszuhecken, blieb Kant dem eigentlichen Begriff der Transscendentalphilosophie, so wie er ihn entdeckt und in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellt hatte, und wie er allein vernünftigen Sinn hat, treu. Er bezeichnete damit diejenige Philosophie, welche die Bedingungen unserer Erkenntnis, sofern sie in der Organisation unseres „Gemütes“ liegen, aufsucht, aufzählt, ordnet,

ihre Anwendung auf die Erkenntnis darlegt und damit zeigt, was alles an unserem Erkennen a priori und von der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens abhängig ist. Diese transscendentalen Bedingungen sind die Formen zur Aufnahme und Auffassung dessen, was die Erfahrung uns durch die Empfindung darbietet. Ohne die Spontaneität des Subjekts und seiner apriorischen Erkenntnisformen wäre die Rezeption des durch die Erfahrung a posteriori Gegebenen gar nicht möglich. Die Transscendentalphilosophie hat es aber in keiner Weise mit dem Stoff der Erfahrung zu thun, kann diesen nicht herbeischaffen, kann ihn nicht aus dem Subjekt herausspinnen, kann also die Erfahrung weder ignorieren noch ersetzen, wie Kants Nachfolger teilweise wähten. Kants Absicht beim Niederschreiben seiner letzten Gedanken war also, dem falschen Begriff der Transscendentalphilosophie gegenüber wieder den wahren zur Geltung zu bringen. Während Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus von der vermeintlich transscendentalen, intellektuellen Anschauung, der Identität von Subjekt und Objekt aus ein Weltssystem deduzierte, wollte Kant nur ein System aller Begriffe a priori, als Bedingungen zum Erkenntnisssystem der gesamten Erfahrung der Dinge aufstellen. Schellings Transscendentalphilosophie war nicht „reine Philosophie“, weil er eben die wirklichen Dinge selbst zu deduzieren unternahm, die doch nur durch Erfahrung a posteriori uns zur Erkenntnis kommen. Daher wollte Kant sein projektiertes Werk „System der reinen Philosophie“ nennen. Weil aber nicht, wie in seinen früheren Schriften, nur einige dieser transscendentalen Formen der Erkenntnis sollten aufgezählt, sondern systematisch alle sollten deduziert werden, machte er beim Titel den Zusatz: „in ihrem ganzen Inbegriffe“. Daher sagt er uns: „Transscendentale Philosophie ist das philosophische Erkenntnisssystem, welches a priori die Gegenstände der reinen Vernunft in einem System notwendig verbunden darstellt“.

Ein solches System transscendentaler Philosophie erreicht zugleich den höchsten Standpunkt apriorischen Erkennens, für den die früheren Standpunkte sich nur als Vorstufen zu erkennen geben. Was die Kritik der reinen Vernunft begonnen, soll hier bis zum höchsten Standpunkt geführt werden.

Die erste Stufe, der niederste Standpunkt der Erkenntnis ist nämlich die theoretische, die Erkenntnis der durch sinnliche Erfahrung uns gebotenen Naturdinge. Wie kommen wir zur Er-

kenntnis von Sinnendingen? Was bringt unsre Vernunft a priori zu den Sinnendingen hinzu, damit wir sie erkennen können?

Die Kritik der reinen Vernunft nämlich legt sich daher die Frage vor, wie ist Mathematik und wie ist reine Naturwissenschaft möglich? d. h. nach Kants eigener Erklärung: Was bringt die Vernunft nach ihrem eigenen Entwurf (a priori) hervor als Grundbedingungen aller mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse? Und er hatte geantwortet: Für alle mathematischen Erkenntnisse ist die Grundvoraussetzung, dass wir die Anschauungsform des Raumes besitzen. Vermöchten wir nicht Raumanschauung zu produzieren, so wüssten wir nichts Mathematisches, könnten dessen nicht bewusst werden, es nicht erkennen und keine Erfahrung davon machen. Und ebenso könnten wir keine Naturdinge denkend begreifen und ihrer empirischen Realität bewusst werden, wenn unser Verstand nicht befähigt wäre, sie nach gewissen Grundsätzen zu beurteilen, die er a priori aus seinem „eigenen Entwurf“ hervorbringt und auf sie anwendet. Diese Grundsätze des Verstandes sind die Axiome der Anschauung, die Antizipationen der Wahrnehmung, die Analogien der Erfahrung und die Postulate des empirischen Denkens überhaupt, ohne die wir die Dinge nur erkenntnis- und verständnislos anstarren, aber nichts von ihnen uns zum Bewusstsein bringen könnten. Alle diese Grundsätze beruhen aber wieder auf Grundbegriffen, die unser Verstand spontan und sofort von selbst sich zu bilden befähigt ist, sobald Dinge sich ihm empfindlich machen. Nur mittels der Verstandesbegriffe und ihrer Grundsätze können wir die verworrene Masse der recipierten Empfindungen auffassen, ordnen und denkend als so und so beschaffene Dinge begreifen. „Wir machen Alles selbst“, sagt also Kant mit Recht in seinen letzten Gedanken, denn alle unsere Erkenntnis der Naturdinge beruht auf dem Entwurf unseres Verstandes, der a priori seine Kategorien und Grundsätze auf sie anwendet.

Vom niederen Standpunkt der theoretischen Erkenntnis steigen wir dann zur zweiten Stufe empor; es ist der praktische Standpunkt. Wie ist richtiges Handeln, d. h. Moralität möglich? Wie kommt der Mensch überhaupt dazu, des Moralischen sich bewusst zu werden? Welches sind die transscendentalen Gründe alles moralischen Handelns?

Diese Fragen beantwortet Kant in der zweiten Kritik, der Kritik der praktischen Vernunft. Da legt er uns dar, dass Moral nur möglich ist, weil der Mensch kein blosses Sinnen-, sondern

Vernunftwesen ist, das spontan und a priori sich ein Gesetz aufzulegen vermag für all sein Thun und Lassen. Die Autonomie des Vernunftwesens beweist seine transscendentale Freiheit, sich gemäss dem kategorischen Imperativ des a priori sich geltend machenden Gesetzes bestimmen zu können. Es gäbe keine Pflichten- und keine Rechtslehre, keine sittlichen Persönlichkeiten und keine sittlichen Gesellschaftsformen ohne das moralische, kategorisch und apodiktisch gebietende Gesetz, das die Vernunft autonom, aus sich selbst produziert und demgemäss das Vernunftwesen selbst sich kraft seiner transscendentalen Freiheit zu bestimmen vermag. Die Vernunft bringt „nach eigenem Entwurf“ das Sittliche zu ihrem Handeln, und darum können wir im Menschenleben gut und böse unterscheiden und Sittliches und Unsittliches beurteilen und thun. Auch die Moral hat ihr a priori, durch das allein sie möglich und erkennbar wird.

Aber auch der praktische Standpunkt ist noch nicht der höchste. Der hat es mit dem Höchsten und Grössten zu thun, was der Mensch zu denken befähigt und genötigt ist. Der Philosophie höchster Standpunkt hat es mit den drei Maxima menschlichen Denkens zu thun. Das Grösste, was der Mensch zu denken vermag, über das hinaus auch der erhabenste und weiteste Gedankenflug nicht hinausreicht, sind die drei Ideen: Gott, Welt und der Mensch selbst, der Gott und die Welt und sich selbst zu denken vermag. Diese drei Ideen sind keine zufälligen Produkte menschlichen Denkens, welche etwa nur da und dort sporadisch im Gedankenleben der Menschen auftauchen, oder von denen etwa nur das Eine oder das Andere ihm zum Bewusstsein käme, sondern es sind die drei Ideen, welche die menschliche Vernunft sich allgemein und notwendig bildet, welche also in allem vernünftigen Denken die allgemeinsten und notwendigen, also apriorischen Bestandteile sind, auf die das menschliche Bewusstsein spontan und von selbst kommt. Es giebt keine vernünftigen Menschen, denen diese drei Ideen fehlten. Die Menschen können hinterher leugnen, dass etwas diesen Ideen Entsprechendes in Wirklichkeit vorhanden sei, aber die Ideen selbst bleiben ihnen nicht fremd.

In diesen Ideen offenbart sich das Grösste, was das menschliche Denken, die menschliche Vernunft zu leisten vermag. Sie sind zugleich der umfassende Abschluss menschlichen Vernunftlebens. Durch sie wird es der Vernunft möglich, ihr gesamtes Gedankenleben zu einem systematischen Ganzen zusammen zu

schliessen und ein einheitliches, geordnetes Geistesleben zu führen. Auf diesem höchsten Standpunkt der Ideen ist also „das System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriff“ erst möglich. Daher ist die transscendentale Philosophie „das philosophische Erkenntnisssystem, welches a priori die Gegenstände der reinen Vernunft in Einem System notwendig verbunden darstellt“. Dieses System handelt „vom All des Wesens“. „Ihre Gegenstände sind Gott, die Welt und der dem Pflichtbegriff unterworfenene Mensch in der Welt“.

Dieses System hat aber eine doppelte Aufgabe; es soll „ebensowohl die Subjekte als das Objekt in einem ganzen Inbegriffe der reinen synthetischen Erkenntnis a priori befassen.“ Damit fordert Kant erstens, dass dieses System die ganze, einheitliche, alle apriorischen Elemente der Vernunft, alle transscendentalen Bedingungen der menschlichen Erkenntnis umfassende Organisation des Menscheigistes systematisch darlege. Das Subjekt in seiner transscendentalen Beschaffenheit als theoretisch erkennendes und moralisch handelndes Vernunftwesen soll der Selbsterkenntnis dargeboten werden. Zum Andern aber soll dieses System auch objektive Erkenntnis bieten. Das heisst: sie stellt die Objekte der menschlichen Erkenntnis dar, sofern ihre philosophische Erkenntnis erreicht ist durch Anwendung unserer apriorischen Erkenntnisbedingungen auf sie. Es enthält also das System der Transcendentalphilosophie nicht bloss eine Erkenntnistheorie des menschlichen Geistes, worauf soviele Kantianer die Philosophie reduzieren wollten, sondern auch eine Philosophie der Objekte des menschlichen Geistes, eine Metaphysik der Natur, der Moral und der Theologie. Sie ist der Inbegriff aller menschlichen Erkenntnis, sofern sie nicht empirisch, sondern ein System synthetischer Erkenntnis aus Begriffen a priori ist. Die Einzelwissenschaften sind empirisch und haben es mit der empirischen Erkenntnis der Dinge zu thun; die Philosophie ist transscendental und hat es mit der philosophischen Erkenntnis der Dinge zu thun, d. h. mit der Erkenntnis, welche die apriorischen Prinzipien der Vernunft auf die Dinge anwendet und uns zur vernünftigen Einsicht in das Wesen und die Bedeutung der empirischen Dinge bringt. Die systematische Ordnung der Prinzipien und Grundbedingungen alles vernünftigen Erkennens bietet uns dann auch die notwendigen Formen und das erkenntnistheoretische Schema, um die erlangten philosophischen Erkenntnisse der Objekte in die Einheit eines philoso-

phischen Systems zu einer einheitlichen, vernünftigen Weltanschauung zu ordnen.

Das ist Transscendental-Philosophie in ihrem eigentlichen, ursprünglichen Sinn, wie ihn ihr Entdecker Kant gemeint hat. Zu diesem Begriff der Philosophie müssen wir zurückkehren, wenn unsere Philosophie **gesunden** soll. Die Missdeutung und Umbiegung des Begriffes unter den Händen Fichtes, Schellings und Hegels hat die Verachtung und Zerstörung der Philosophie verschuldet. Es ist das philosophische Vermächtnis Kants, das er in den letzten Produktionen seines Geisteslebens niedergelegt hat, auf das wir zurückkommen, das wir annehmen und ausführen müssen, wenn die Philosophie wieder zu Blüte und Fruchtbarkeit gelangen soll. Unsere Gegenwart zeigt lebendiges philosophisches Interesse, eine Sehnsucht nach einheitlicher Weltanschauung, nach einem System des Denkens und Handelns. Es dringt der Gedanke durch, dass ohne Metaphysik keine Philosophie möglich ist, aber uns mangeln die Prinzipien dazu. Der sterbende Kant hat sie uns noch gezeigt, indem er zwar nur fragmentarisch und abrupt die Grundlinien eines Systems der Philosophie aufzeichnete und ihren Begriff bestimmte im Gegensatz zu den herrschend gewordenen falschen Bestimmungen.

Eine solche Philosophie und Metaphysik besteht dann nicht in allerlei subjektiven, die Erfahrung ignorierenden Gedanken-**gespinsten** und mit der Erfahrung im Widerspruch stehenden Konstruktionen, sondern trägt die Garantie der Festigkeit und Sicherheit in sich, weil ihre Prinzipien auf den objektiven, allgemeinen und notwendigen Bedingungen alles Vernunfterkennens beruhen, d. h. auf den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens selber. Sie erklärt die Masse der sich immer unter den Händen der Forscher mehrenden Thatsachen der Erfahrung systematisch und methodisch aus den Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, die in der Konstruktion des erkennenden Subjekts liegen.

Wenn nun das Subjekt in Folge recipierter Empfindungen sich selbst konstituiert kraft seiner Spontaneität zur Produktion von Anschauungen der Dinge; und wenn es dann die geschauten Dinge denkt kraft der Spontaneität seines Verstandes und so zum Begreifen der Dinge gelangt, so sind das doch immer nur erst Einzeldinge, die es anschaut und denkt. Das Subjekt erkennt noch keinen Zusammenhang der Dinge. Wie und wodurch können

wir nun aber die Masse der Dinge ordnen zu einem zusammenhängenden, einheitlichen Ganzen? Wie wird aus der Menge der vorgestellten und gedachten Dinge eine wohlgeordnete Welt, ein Kosmos? Auch dazu muss das Subjekt durch die Konstruktion seiner selbst befähigt sein. Und nur wenn dies der Fall ist, ist Transscendental-Philosophie möglich „als Wissenschaft der Formen, sich selbst zu einem Ganzen der Anschauung und des Denkens synthetisch nach einem Prinzip zum Objekt zu machen“. Der höchste Standpunkt der Philosophie ist also der, welcher nach dem Prinzip der Einheit all unsers Anschauens und Denkens sucht, wodurch wir das Ganze der Dinge, das All der Wesen denkend erfassen können. Die Menge der Einzeldinge ordnet sich uns zu einem systematischen Ganzen durch ihre Unterordnung unter die drei Maxima menschlichen Denkens, unter die drei Ideen: Gott, Welt, Mensch (in der Kritik d. r. V. hiessen sie Gott, Seele, Welt). Unsere Vernunft entnimmt diese drei Ideen nicht der Erfahrung, denn sie sind keine anschaulichen Gegenstände, sondern produziert sie spontan aus sich selbst als ihre höchsten Ideen eben zu dem Zweck, alle empirischen Dinge durch sie zur Einheit, Ordnung und Zusammenhang zu bringen.

Die Objekte der Philosophie auf dem höchsten Standpunkt sind also die Ideen Gottes, der Welt und des Menschen, letzterer aber nur, sofern er Vernunftwesen, d. h. moralisches Wesen ist. Sie bilden die drei Teile des Inbegriffs aller Erkenntnis, das All der Wesen oder das Allwesen. Denn es giebt keine Wesen, die nicht einem dieser Drei könnten zugeordnet werden. Es ist erweisbar, „dass es nicht mehr oder weniger Elementarprinzipien der Transscendental-Philosophie gebe, als die drei genannten.“ Das „All der Wesen“, „das Allwesen“ besteht also nicht aus einem Einzigen Wesen, aus einem Wesen aller Wesen, oder einer allseienden Substanz, sondern das „All der Wesen“ oder „Allwesen“ besteht aus den drei Wesen: Gott, Welt, Mensch, die nicht miteinander identisch, nicht einerlei sind. Aber diese Drei bilden kein blosses Aggregat von Wesen, denn „Transscendental-Philosophie ist nicht ein Aggregat, sondern ein System nicht von objektiven Begriffen, sondern von subjektiven Ideen, welche die Vernunft selbst schafft, und zwar nicht hypothetisch (problematisch oder assertorisch), sondern apodiktisch, indem sie sich selbst schafft.“ Die Schöpfung und Produktion dieser drei Ideen ist also zugleich die Selbstkonstitution der Vernunft, denn das Sein

und Leben der Vernunft besteht in der Produktion dieser drei Maxima des Denkens. Dadurch, dass der Mensch diese drei Ideen produziert, wird er vernünftig und erweist er sich als Vernunftwesen. Er dichtet sie selbst, daher sagt Kant: „Transscendental-Philosophie ist das ganze System der Ideen, Dichtungen der reinen Philosophie“ und „absolute Einheit des Systems der Ideen (Dichtungen) der reinen Vernunft bezieht sich auf Einheit möglicher Erfahrung.“ Das Subjekt dichtet sie nicht zufällig, sondern notwendig als Formen der Einheit des Systems der Erfahrungen, so notwendig, wie die Formen der Anschauung und die Formen des Verstandes, denn die Ideen sind die höchsten Erkenntnisformen der Vernunft, durch welche sie die Masse ihrer Erkenntnisse zur Einheit eines Systems zu einem Universum, zum All der Wesen ordnet. Darum sagt auch Kant: „Ideen sind selbstgeschaffene subjektive Prinzipien der Denkkraft“. „Ideen sind nicht Begriffe, sondern reine Anschauungen, nicht discursive, sondern intuitive Vorstellungen, denn es ist nur Ein solcher Gegenstand (Ein Gott, Eine Welt univers.) und in dem Freiheitsgesetz nur Ein Prinzip der Verehrung aller Menschenpflichten als Göttlicher Gebote durch Menschen in der Welt.“

Was nun Kant über die drei Ideen aufgezeichnet hat, ist wenig, aber grundlegend und richtunggebend. Wir nehmen nur einige fragmentarische Sätze heraus. Die von der Idee Gottes handeln, um daraus zu schliessen, nach welcher Richtung hin Kant sein System auszubauen gedachte.

„Der Begriff von Gott ist der von einem Wesen als obersten Ursache der Weltwesen und als eine Person. Wie Freiheit eines Weltwesens möglich sei, ist direkt nicht zu beweisen; nur im Begriff von Gott, wenn der angenommen wird, wäre es thunlich.“ „Es ist ein Gott, nicht als Weltseele in der Natur, sondern als persönliches Prinzip der menschlichen Vernunft (ens summum, summa intelligentia, summum bonum), welches als Idee eines heiligen Wesens völlige Freiheit mit dem Pflichtgesetze in dem kategorischen Imperativ verbindet.“ „Gott ist nicht Weltseele; Spinozas Begriff von Gott und Mensch, nach welchem der Philosoph alle Dinge in Gott anschaut, ist schwärmerisch (conceptus fanaticus)“. „Der erste Gegenstand (Gott) erhebt sich über Dinge als Sachen durch Persönlichkeit, mithin durch die erhabene Qualität der Freiheit selbst, ursprünglich Ursache zu sein, eine Eigenschaft und Vermögen, deren Möglichkeit direkt gar nicht

bewiesen und erklärt werden kann, aber indirekt durch unwidersprechliche Diktate der Vernunft im kategorischen Imperativ seine Realität vollgiltig macht.“ „Aus der Idee, die wir uns von Gott selbst denken, kann zwar nicht die Existenz eines solchen Wesens gefolgert werden, aber doch mit gleichem Nachdruck, als ob ein solches (*dictamen rationis*) in Substanz mit unserm Wesen verbunden wäre“. „Dieses Gebietende Wesen ist nicht ausser dem Menschen als vom Menschen verschiedene Substanz das Gegenstück von der Welt als Inbegriff aller Sinnenwesen.“ „Was nötigt uns die Idee von Gott ab? Kein Erfahrungsbegriff, keine Metaphysik. Was diesen Begriff *a priori* darbietet, ist der Pflichtbegriff. Dieser aber setzt den Begriff der Freiheit einer Kausalität voraus, deren Möglichkeit nicht erklärt werden kann.“ „Gott ist nicht ein Weltbewohner, sondern Inhaber. Als das Erstere wäre er die Weltseele, zur Natur gehörend.“ Die merkwürdigste Stelle, die Kant geschrieben hat, ist aber wohl die: „Es ist ein Wesen in mir, was von mir unterschieden im Kausal-Verhältnis der Wirksamkeit (*nexus effectivus*) auf mich steht (*agit, facit, operatur*), welches selbst frei, d. h. ohne vom Naturgesetz in Raum und Zeit abhängig zu sein, mich innerlich richtet (*rechtfertigt* oder *verdammt*), und ich der Mensch bin selbst dies Wesen, und dieses nicht etwa eine Substanz ausser mir, und was das Befremdlichste ist: die Kausalität ist doch eine Bestimmung zur That in Freiheit (nicht als *Naturnotwendigkeit*)“. „Wenn auch Gott bloss als Gedankending (*ens rationis*) in der Philosophie angesehen werden soll, so ist es doch notwendig, dieses und alle ihm beigelegte Prädikate der reinen Vernunft aufzustellen, die analytisch aus dieser Idee hervorgehen: es mag auch [muss] eine solche Substanz, die in ihrem Begriff die Idee von einer Person die höchste sowohl technisch praktische, als auch moralisch praktische Vollkommenheit und ihr gemässe Kausalität vereinigt, doch notwendig aufgestellt und kann nicht übersehen werden, man mag nun annehmen, sie existiere, oder nicht. Wenn es gleich Thoren sind, die in ihrem Herzen sagen, es ist kein Gott, so mögen sie immer unweise sein, es liegt ihnen doch ob, über diesen Begriff und das, was er in sich enthält, nicht vorsätzlich unwissend sein zu wollen.“ „Der Begriff oder die Idee von Gott ist 1. die von einem höchsten Wesen (*ens entium*), 2. von einem höchsten Verstandeswesen, d. i. einer Person (*summa intelligentia*), 3. dem Urquell alles dessen,

was unbedingt Zweck sein mag (summum bonum), das Ideal der moralisch-praktischen Vernunft und allem, was diesem zur Regel dienen kann, das Urbild (Archetypon) und Architekt der Welt aber, obzwar nur in unendlicher Annäherung, dienen kann (sic.). Wir schauen Ihn an, als in einem Spiegel: nie von Angesicht zu Angesicht.“ „Die Vernunft schafft sich unvermeidlich selbst Objekte. Daher jedes Denkende einen Gott hat“. „Ein lebendes Wesen, das sich seiner selbst bewusst ist, enthält ein immaterielles Prinzip und ist Person.“ „Gott ist also keine ausser mir befindliche Substanz, sondern bloss ein moralisches Verhältnis in mir“. „Gott wird als eine Person gedacht: d. h. als ein Wesen, welches Rechte besitzt.“

Suchen wir uns Kants Gedanken klar zu machen. So wenig wir wissen, was die Dinge an sich sind und abgesehen von ihrer Erscheinung, so wenig wissen wir, wer, was und wie Gott an sich, in sich und seinen Wesen nach ist, abgesehen von seinem Verhältnis zu uns. Sobald aber das menschliche Subjekt Empfindungsstoff recipiert, wird seine Spontaneität erregt zur Erzeugung einer Erscheinungs- und Vorstellungswelt, die das notwendige Produkt der in Thätigkeit geratenen Erkenntniskräfte, der Formen der Anschauung und der Formen des Verstandes ist. So erfahren wir sinnlich und begreiflich die Welt der Dinge.

Der Mensch ist aber auch Vernunftwesen, nicht bloss Sinnenwesen. Sobald er daher seiner selbst bewusst wird und vernünftig zu handeln sich anschickt und sich Rechte in Anspruch nehmend als Person in seiner Welt der Dinge geltend macht, macht sich auch in seiner Vernunft das dictamen rationis mit apodictischer Unausbleiblichkeit als kategorischer Imperativ geltend, er erfährt, recipiert das Pflichtgebot, das seiner sinnlichen Natur entgegentritt. Kraft seiner transscendentalen Freiheit als Vernunftwesen und Person ist der Mensch autonom, d. h. er kann das sich in ihm geltendmachende Sittengesetz sich selbst auflegen, es annehmen, oder aber sich ihm entziehen und dawiderhandeln. So ist der Mensch durch die Apprehension und Reception des kategorischen Imperativs ein moralisches Wesen.

Aber diese moralische Erfahrung erregt auch die Spontaneität seiner Vernunft als Denkkraft zur notwendigen Erdichtung und Erzeugung nicht hypothetischer, sondern apodictisch sich ihm aufdringender Ideen. Diese sind das Höchste und Grösste, was der Mensch zu denken vermag. Die erste dieser notwendig im

Bewusstsein sich erzeugenden Ideen ist die Gottes. Es ist die Idee einer Person, die Rechte hat, zu befehlen und zugleich Allgewalt hat, seinen Befehlen Geltung zu schaffen und die Dinge zu einem von ihr gesetzten Endzweck zu leiten. Wie also Sinnlichkeit und Verstand die Stätten sind, wo die Welt der Dinge erscheint und sich offenbart, so ist die Vernunft die Stätte, wo Gott als Ideal der Vernunft erscheint und sich offenbart. Gleichwie das Was und Wie der Sinnenwelt zwar auf Anregung der recipierten Empfindungen doch ganz und gar nach den dem Subjekt einorganisierten Formen der Anschauung und des Verstandes beschaffen ist, also ein blosses Erzeugnis der Sinnes- und Verstandesthätigkeit des Subjektes ist, — so ist auch das Was und Wie Gottes zwar auf Anregung des übermenschlichen kategorischen Imperativs, aber doch ganz und gar nach den dem Subjekt einorganisierten Vernunftformen beschaffen, also ein blosses Erzeugnis der Vernunftthätigkeit des Subjekts, eine Idee und Ideal.

Wie aber die Erscheinungswelt kein blosser Schein ist, sondern auf Dinge an sich deutet, und wie nur selbstherrliche Einbildung diese Erscheinungswelt für blosses Phantasmagorie des Subjektes, für eine blosser Scheinwelt erklären kann, gerade so ist auch die Gottesidee zwar nur Dichtung unserer Vernunft, deutet aber doch auf ein Wesen aller Wesen, das real sein muss, so dass nur die Thoren in ihrem Herzen sprechen können, es ist kein Gott. Wie es sinnlos ist, die Realität der Welt zu leugnen, so ist es sinnlos, die Realität Gottes zu leugnen. Die Gottesleugnung hat nicht mehr Berechtigung als die Leugnung der Dinge der Welt. Wie der Erscheinungswelt empirische Realität zukommt, so kommt der Gottesidee moralische Idealität zu. Diese Welt ist nur Erscheinungswelt, aber auf Grund der Empfindung: Gott ist nur Ideal der Vernunft, aber auf Grund des Sittengesetzes. Die Empfindungen, die nicht aus uns stammen, sondern sich uns unabweislich aufdrängen, veranlassen uns zur Erzeugung dieser Erscheinungswelt, und das Sittengesetz, das nicht aus uns stammt, aber im Gewissen sich unabweislich uns aufdrängt, veranlasst uns zur Erzeugung der Gottesidee. Als Sinnenwesen müssen wir uns die Welt vorstellen, als Vernunftwesen müssen wir Gott denken. Darum „haben alle Denkenden einen Gott“ und giebt es nie und nirgend Menschen, die nicht irgendwie der Gottesidee bewusst wären.

Wie verhält es sich also mit der Existenz Gottes? Wie die Welt nur Dasein hat kraft unserer Sinnlichkeit und in unseren Sinnen, so hat auch Gott nur Dasein kraft unserer Vernünftigkeit und in unserer Vernunft. Die Tiere haben keinen Gott, für sie existiert er nicht, obgleich sie nicht ohne ihn existieren können. Das menschliche Subjekt ist aber so organisiert, dass es notwendiger Weise sich die Idee Gottes bildet. Das menschliche Bewusstsein, sofern es vernünftige Denkkraft und moralische Persönlichkeit ist, ist die alleinige Stätte, wo Gott offenbar, manifest wird, wo das Wissen seiner als moralisch gesetzgebenden Person erzeugt wird, wo er sich Existenz und Präsenz giebt in geistiger Weise, als Idee und Ideal der Vernunft. Der Mensch erzeugt und schafft sich selbst Gottesbewusstsein, aber in diesem Gottesbewusstsein ist Gott selbst präsent und bezeugt seine persönliche Präsenz durch den kategorischen Imperativ des Vernunftgesetzes. Im vernünftigen Selbst des Menschen tritt Gott dem persönlichen Ich des Menschen gegenüber als persönlicher Gesetzgeber, der Macht und Befugnis hat, dem Menschen durch seine ihm eigene Vernunft zu gebieten. Das ist die wahre, allein wirkliche Immanenz Gottes in der Welt, seine Immanenz im menschlichen Selbstbewusstsein, das notwendiger Weise sich die Gottesidee einerzeugt. Als Idee ist Gott mein Gemächte, Dichtung meiner Vernunft, aber mein vernünftiges Bewusstsein wäre in keiner Weise veranlasst, sich diese Idee als Ideal der Vernunft zu bilden, wenn es nicht dazu veranlasst würde durch die präsente moralische Wirkung Gottes, wie mein Bewusstsein in keiner Weise veranlasst wäre, sich die Welt vorzustellen, wenn nicht Dinge präsent wären, die Empfindungen in mir wirken. Gott macht sich geistig in meinem vernünftigen Ich präsent, wie die Dinge sich sinnlich meinem körperlichen Ich präsentieren.

Diese geistige Präsenz Gottes im menschlichen Bewusstsein als Gottesbewusstsein ist auch die einzig Gottes würdige Immanenz in der Welt. Es ist eine Depravation und Diminution der Gottesidee, Gott nur als Substanz der Welt oder nur als ihre Seele zu denken, denn dann ist er nicht mehr Ideal der Vernunft d. h. nicht mehr Idee einer *summa intelligentia*, *summa potestas* und *summum bonum*, sondern sinkt herab zu einem unbewussten, nicht mit Freiheit, sondern nur mit Naturgewalt wirkenden Naturwesen; er wird Teil der Natur, beschränkt auf die Naturwirksamkeit, unfähig des persönlichen und moralischen Handelns. Das menschliche Be-

wusstsein aber ist der rechte Thron Gottes. Da kann er sich seiner ganzen Idee nach manifestieren, und die Entwicklung und Bildung des menschlichen Bewusstseins muss von Stufe zu Stufe fortschreiten, bis die ganze Idee Gottes theoretisch und praktisch in idealer Vollkommenheit in ihm erzeugt ist, bis das ganze Menschenbewusstsein theoretisch und praktisch davon erfüllt ist und ganz und gar dem Gottesbewusstsein sich ergeben hat, damit Gott wirklich in ihm Alles in Allem sei.

Von diesem Standpunkt aus eröffnen sich die weitesten Perspektiven bezüglich des Menschen.

Die Transscendental-Philosophie sucht die dem Subjekt zukommenden transscendentalen Bedingungen der Erkenntnis auf. Wir haben Naturwissenschaft; welches sind die im Subjekt liegenden Bedingungen, dass es sich Natur vorstellen kann? Wir sind moralische Wesen; welches sind die in unserem Selbst liegenden Bedingungen, dass wir moralisch handeln können? Wir haben Gottesbewusstsein, welches sind die im Selbstbewusstsein liegenden Bedingungen, dass es Gottesbewusstsein erzeugen und sich die Gottesidee bilden kann? Dass ist die letzte und höchste der den Menschen betreffenden Fragen, die Kant sich zur Lösung gestellt hat. Die Lösung dieser Fragen muss die ganze Bedeutung des Menschenwesens Gott und der Welt gegenüber darlegen und ins Licht setzen.

„Der Mensch ist Verbindungsmittel von Gott und Welt, der als Naturwesen doch zugleich Persönlichkeit hat, um das Sinnprinzip mit dem übersinnlichen zu verknüpfen“. „Gott und die Welt sind Ideen — nicht Substanzen ausser meinen Gedanken; wir sind der gedachten Gegenstände subjektiv Selbstschöpfer“. „Gott, die Welt und Ich, der beide Objekte in Einem Subjekt verbindet“.

Der Mensch ist seiner Idee nach auch ein Maximum, ein Grösstes, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann. Gott ist die Idee des allerweisesten, mächtigsten, gütigsten Personwesens, die erste Ursache und der letzte Zweck aller Wesen und alles Seins, *ens entium* und *ens realissimum*. Die Welt ist die Idee des geordneten Zusammenhangs aller Sinnendinge, das Grösste, was in Raum und Zeit gedacht werden kann, von dem auch der Mensch als Naturwesen nur ein sehr minimaler Teil ist. Der Mensch aber als Vernunftwesen ist darum auch ein Grösstes, weil er durch seine Denkkraft, durch sein selbstthätiges Bewusst-

sein eben jene beiden andern Grössten ihrer ganzen, allergrössten Idee nach in sich selbst erzeugen und beide miteinander in Beziehung setzen kann.

Der Mensch ist seiner Vernunft, Denkkraft, seinem Geiste nach die einzige Stätte in der Welt, wo Gott seinem wahren Wesen nach als geistige Person präsent d. h. gegenwärtig da ist; zugleich ist der Mensch das einzige Welt-, Natur- und Sinnenwesen, das sinnlich materiell auf die Welt der Dinge einwirken, zwecksetzend sie gestalten und umordnen, verbrauchen und verwenden kann. In seiner Vernunft ist Gott gegenwärtig und durch seine Vernunft zugleich wirkt er auf die Dinge nach seinen geistigen Zwecken. Wenn nun seine Vernunft ganz von Gott, dem Ideal der reinen Vernunft, erfüllt wird, wenn also sein Bewusstsein ganz Gottesbewusstsein geworden, und sein Ich ganz dem göttlichen, allerhöchsten Ich sich hingegen und unterworfen hat, — dann wird der Mensch, als der, in dem Gott ganz präsent ist, der wahre Repräsentant Gottes in seiner Welt sein und diese ganze Welt gemäss dem göttlichen Endzweck des Guten zu einem „Reiche Gottes“ wirksam umgestalten und ordnen, so dass dann Gott wirklich in der Welt existiert und die Welt die wirkliche Behausung, der Tempel des lebendigen Gottes ist. Dann wird von der Welt das Wort giltig werden, nicht bloss: Siehe da, eine Hütte Gottes, sondern: „Siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen“. Denn der Mensch ist ein Maximum, weil er das Mittelglied zwischen Gott und der Welt ist, durch das Gott in der Welt existierend wird.

Diese Grundlinien, die Kant hinterlassen hat, zu einem System der Transscendental-Philosophie ausgebildet, dürften das System Spinozas weit an Tiefe und Grösse, Kraft und Sicherheit übertreffen. Und das war auch Kants Absicht. Daher wird der Name Spinoza in diesen letzten Aufzeichnungen sehr oft genannt, wenn auch immer in polemischer, nie in zustimmender Absicht. Damals war ja Spinozas Name in aller Munde, und besonders Schelling bemühte sich, seine Denkart zu Ehren zu bringen. Man war nicht bloss des orthodoxen Supranaturalismus müde, sondern auch der seichte Rationalismus und Deismus befriedigte Niemanden, während des Spinoza Pantheismus ebenso tiefsinnig wie poetisch, rationell wie religiös schien. Unter Schleiermachers Führung schickten sich sogar die Theologen an, Spinoza auf ihre Altäre zu heben und ihm „eine Haarlocke zu opfern“. Kant aber war und blieb

unerschütterlich bis ans Ende der festen Überzeugung, dass der Spinozismus und aller Pantheismus irrig sei. Beständig weist er darum in seinen letzten Gedanken den Pantheismus ab: Gott ist nicht die Substanz der Welt und nicht Weltseele, nicht ein unpersönliches Wesen ohne Verstand und Willen, sondern vernünftiger Geist, Person mit höchstem Wissen und höchster Macht und höchster Güte.

Andererseits aber erkannte Kant sehr gut, dass man nur darum dem Pantheismus so sehr huldige, weil er ein Element enthalte, das weder beim damaligen Theismus noch Deismus zu finden war: die Immanenz Gottes in der Welt. Kants Bestreben geht daher dahin, eine Immanenz Gottes aufzustellen, die nicht pantheistisch ist, d. h. die nicht den Gottesbegriff zerstörende Konsequenzen hat. Er stellte daher eine Immanenz Gottes im menschlichen Bewusstsein auf, tiefsinnig und grossartig, die zugleich dem transscendentalen Idealismus der kritischen Philosophie aufs genaueste entspricht und in keiner Weise die Gottesidee, wie alle Menschen sie sich bilden müssen, schädigt. Gott an sich ist transscendent, für uns absolut unerkennbar. Er existiert nirgends als Substanz, auch nicht als Weltseele; er hat überhaupt keine Existenz in der Natur und Sinnenwelt; er ist kein äusseres Objekt der Erfahrung. Existenz hat er allein im transscendentalen Ich, im Vernunftwesen des Menschen; indem er sich hier als moralisch gebietende Persönlichkeit geltend macht, wird sich der Mensch Gottes bewusst. Weil also Gott dem menschlichen Bewusstsein immanent ist, setzt der Mensch Gott als seiend auch in die Welt seines Bewusstseins und stellt sich seinen Gott vor als in oder ausser oder über seiner Welt, je nach den Gedanken seines Herzens. Die Menschen wüssten weder von Gott noch Göttern, hätten kein Gottesbewusstsein, wenn nicht Gott im moralischen Bewusstsein wirksam gegenwärtig wäre. Die Immanenz Gottes in der Welt ist also keine physische, wie bei Spinoza, sondern eine moralische, geistige, ideelle, wie sie der Idee Gottes allein entspricht. So ist der Pantheismus der substanziellen Immanenz überwunden, und die rein geistige theistische an ihre Stelle gesetzt. Die wahre, von der Vernunft geforderte Immanenz entspricht genau den Prinzipien des Kritizismus und befriedigt ebenso sehr das religiöse Gefühl.

Möchte diese kurze, unvollständige Angabe der letzten Gedanken Kants hundert Jahre nach ihrer ersten Produktion An-

regung geben, Kants Philosophie von diesem letzten, höchsten Standpunkt aus eingehend zu betrachten und verstehen zu lernen. Möchte ein Denker erstehen, Kant kongenial, der das, was Kant wohl beabsichtigte, aber nicht mehr ausführen konnte, mit scharfer und tiefer Dennkraft als System ausdenken und systematisch darlegen könnte! Der Philosophie der Gegenwart würde reicher Gewinn daraus entspringen. Wir dürften hoffen, zu einer Naturphilosophie und zu einer Geistesphilosophie auf sicherer kritischer Grundlage zu gelangen, zu einer Philosophie, die auch praktisch die kulturellen und religiösen Probleme der Gegenwart mit ihrem Licht zu erleuchten befähigt und im Stande wäre.

Die Persönlichkeit Kants.¹⁾

Von Bruno Bauch in Halle a. S.

„Der Mensch wirkt alles, was er vermag, auf den Menschen durch seine Persönlichkeit.“ Dieses Wort Goethes passt sicher auf den Dichter selbst, es passt auf einen Napoleon, einen Bismarck; einen Jesus, einen Luther. — Passt es aber auch auf Kant?

Die wirksamen Persönlichkeiten scheinen eine ganz eigene Sphäre für sich zu haben: Das Thathaft-Gewaltige scheint ihr Bereich, sei's im Leben der grossen Öffentlichkeit ihres eigenen Volkes, sei's in der Bestimmung und Richtungsgabe für Völker und Nationen überhaupt, von Geschlecht zu Geschlecht. Der Mensch jedoch, der seine Kraft im schlichten Rahmen der Gesellschaft aufbraucht, nach Aussen und nach seiner äusseren Wirksamkeit lediglich als deren Glied unter Gliedern erscheint, nicht hervortritt an die Hebpunkte der breiten Öffentlichkeit, nicht eintritt in die weiteste Weite des öffentlichen Lebens, ja vielleicht, einem Descartes und Spinoza vergleichbar, sich davon zurückzieht und fernhält, der scheint den Goetheschen Satz leicht umstossen zu können. Denn auf der einen Seite wird es möglich sein, dass ein Plus von Persönlichkeit über die Wirksamkeit überwiegt und nicht in sie eingeht. Andererseits scheint die Wirksamkeit auch ein Plus der Persönlichkeit gegenüber erlangen zu können. Die

¹⁾ Unser Thema ist gewiss oft genug in Gesamtdarstellungen von Kants Leben und Wirken erörtert worden. Und doch erscheint es uns durch die besondere Gelegenheit als gerechtfertigt, ja als Pflicht ehrfurchtsvoller Pietät, auch an dieser Stelle das Andenken an die Persönlichkeit eines der Grössten, die je gelebt, zu erneuen. Dieser Gedanke mag der vorliegenden Darstellung ihr Daseinsrecht geben, und manchem Leser mag sie vielleicht gerade darum etwas geben können, weil ihr Gegenstand nicht einfach in die Gesamtheit eines Lebensbildes verflochten ist, sondern selbständig für sich auftritt.

Äquivalenz von Persönlichkeit und Wirksamkeit wäre aber in keinem der beiden Fälle hergestellt. Unter die letzte Kategorie scheint der Mann der strengen Wissenschaft — die erwähnten Descartes und Spinoza wären vielleicht nur die eklatantesten Beispiele dafür — am ehesten zu gehören; ihr scheint auch Kant einzuordnen zu sein.

Allein wer auf diese Weise den Goetheschen Satz umzustossen gedächte, würde, trotz aller formalen, disjunktiven Richtigkeit seiner Argumentation den Dichter gar nicht treffen. Er würde unter Persönlichkeit etwas anderes verstehen wie jener.

Das ‚Voilà un homme‘, das selbst dem thatgewaltigen Napoleon die Persönlichkeit Goethes abnötigte, bezeichnet die Wucht des Eindrucks, den der Dichter auf den Gewaltigen gemacht hatte. Und es ist bekannt, wie sehr auch dieser Gewaltige mit seiner persönlichen Wucht auf den Dichter gewirkt hatte. Dieses ‚Voilà un homme‘, das einem ganz impulsiv der Eindruck eines Menschen abnötigen kann, bezeichnet gewiss die überragende Bedeutung eben schon des äusseren Eindrucks, der sicherlich vorzüglich thatgewaltigen, thathaften Charakteren eignet. Und die Persönlichkeit in diesem bereits sehr prägnanten Sinne hat der Einwurf gegen den Goetheschen Ausspruch vor Augen. Aber so hoch gerade Goethe auch die Persönlichkeit in diesem Sinne schätzte, so hat doch sein hier in Rede stehender Satz die Persönlichkeit in einer ganz anderen Bedeutung zum Gegenstande: Die einmalige und besondere, ihrer selbst bewusste Eigenheit, die Individualität, die ihrer selbst inne wird, hat er hier gemeint. Auch sie ist schon „höchstes Glück der Erdenkinder“. Sie eignet der menschlichen Gattung allein. Nur eignet sie im Gegensatz zur Persönlichkeit im eminenten Sinne des Wortes allen Gliedern dieser Gattung; wenngleich mit mehr oder minder scharfer Prägung ihrer Eigenheit.

Die Persönlichkeit in dieser allerallgemeinsten Bedeutung involviert keineswegs jenen spezifischen Eindruck des Gewaltigen und Machtvollen nach Aussen hin, sondern lässt für die Spezifikationen der Individualität überhaupt einen unendlichen Raum. Sie wird unter sich befassen Naturen des machtvollsten, wirkungsreichsten Eindrucks, deren Kraft in unendliche Weiten reicht; Naturen, deren blosse äussere Erscheinung auch schon ihre innere Bedeutsamkeit zu diagnostizieren verstatet; diese ebenso, wie die schlichtesten, äusserlich und innerlich schlichtesten, Naturelle. Sie wird aber auch unter sich befassen Individualitäten, deren innerer

Reichtum sich weder in die Weite und Breite, noch in die äussere Erscheinung, den offenbaren Eindruck restlos ergiesst, deren Grösse still und deren Erhabenheit Einfalt ist, die erst auf den für Charaktere geschärfteren und durch Übung auf sie eingestellten Blick wirken, auf ihn aber wirken, wie nach Winkelmann die griechischen Meisterstücke in der Malerei und Bildhauerkunst.¹⁾

Alle diese Eigenarten mit ihren unendlich mannigfaltigen Zwischenstufen fallen unter den Begriff der Persönlichkeit in diesem weiten Sinne. Und darum bewahrheitet sich Goethes Wort doch. Sein Sinn ist kein anderer als der: Wie ein Mensch auf und für Menschen wirkt, hängt davon ab, was er selbst für ein Mensch ist. Hier ist das Wort „Wirken“ in ebenso umfassender Bedeutung gebraucht, wie das Wort „Mensch“ oder vorhin „Persönlichkeit“, und besagt nichts Anderes, als die Bethätigung innerhalb des Vernunftreichs der Menschheit. Und in diesem Sinne gilt es auch von Kant.

Es mag gewiss richtig sein, dass seine Eigenart sich nach Aussen hin nicht in jenen wuchtigen, niederhaltenden Eindruck zu ergiessen vermochte, dass sie nicht die Prägnanz eines Plus gegenüber ihrem Wirken besass, dass vielmehr diesem Wirken im Verhältnis zur Persönlichkeit im eminenten Sinne des Wortes ein Plus zustehen mag. Allein ihre Besonderheit ist — soweit man eben überhaupt bei der jeder Individualität zustehenden und in ihrem Wesen liegenden Besonderheit so reden könnte — keine alltägliche. Zwar nicht jene wuchtige Grösse historischer Heldennaturen ist ihr eigen. Edel-einfältig und still ist ihre Grösse. Aber Grösse besitzt auch sie, eminente Grösse. Und in ihr bietet die Persönlichkeit Kants das adäquate Abbild zu seiner Wirksamkeit, sodass wir in Wahrheit sagen können: Was Kant auf uns gewirkt hat, das wirkte er durch seine Persönlichkeit, weil er war, der er war und so war, wie er war: Nicht die grosse extensive That charakterisiert sein Wesen und Wirken, sondern die stille, intensive, absolut nachhaltige Bethätigung. Kant hat nie sein Wirken in die Weite des allgemeinen Lebens erstreckt und wird schwerlich je die Allgemeinheit der Menschen mit seiner

¹⁾ Ich darf hier vielleicht daran erinnern, dass Schiller einmal betont: Das Genie habe „mit der architektonischen Schönheit vieles gemein.“

Wirkung ergreifen, wie das im Wesen thatgewaltiger Naturen liegt, die die Führerstellen im Leben und Geschick ganzer Völker und Nationen inne haben. Wo er aber mit seiner Wirkung einsetzt, da überbietet er jene vielleicht ebenso an Tiefe, wie sie ihn an Weite der Wirksamkeit übertreffen. Nicht ganzen Völkern bestimmt er durch seine Führerschaft ihr Geschick. Aber auf Einzelne, Wenige wirkt er bestimmend, und diese Wenigen bilden selbst eine von der Masse abseits stehende, ihr in ihrer Art unendlich überlegene Sonderheit.

„Edle Einfalt und stille Grösse“ — so ist sein Wirken, so auch sein Wesen.

Durch die intensive, in die Tiefe greifende Wirksamkeit Kants haben wir auch bereits den allgemeinsten Zug seiner Persönlichkeit für die Charakteristik gewonnen. Intensiv und tief wirkend ist alle Thätigkeit des Genies. Beim staatsmännischen und religiösen Genie kommt dazu noch die extensive Wirksamkeit, die Wirkung in die Breite. Wo aber die Wirkung allein durch Tiefe und Intensität bestimmt ist, da haben wir es entweder mit dem künstlerischen oder dem wissenschaftlichen Genie zu thun. In Kunst und Wissenschaft ist die wahre Wirkung des wahren Genies still und ruhig. Das unterscheidet es von den blossen „Talentmännern“ in ihren Bethätigungsgebieten ebenso, wie von dem wahren Genie ausserhalb dieser ihrer Bethätigungsgebiete; oder von jenen seltenen Naturen, die, wie G. Bruno, in ihrem Wesen einen Komplex genialer Eigenarten — Bruno ist ebenso wissenschaftliches und künstlerisches, wie religiöses Genie — beschliessen.

Still und ruhig ist auch die Wirksamkeit Kants, und wie sehr solche Wirkungsweise von der praktischen Seite des Menschen bestimmt wird, wie sehr also das Genie nicht bloss eine intellektuelle, sondern eine sittliche Bestimmung ist, das zeigt die Persönlichkeit unseres Philosophen ganz evident.

Der am 22. April 1724 als einfacher Sattlerssohn Geborene behält die ihm gleichsam von Geburt mitgegebene Einfachheit und stille Schlichtheit sein ganzes Leben im Kern seines Wesens bei. Er war und wollte, wie Kuno Fischer mit treffender Verständnissinnigkeit bemerkt, nie etwas Anderes sein, als ein deutscher Professor. Es ist gewiss wahr: Kant besass auch, was man weltmännische Bildung nennt, er wusste sich in der vornehmsten —

im Sinne: der durch Geburt ausgezeichnetsten — Gesellschaft, wie nur einer zu benehmen und zu bewegen, er war in dieser Gesellschaft ein viel begehrter, gern gesehener und überaus geschätzter Gast. Es ist weiter wahr, dass Kant vornehme Gesellschaft und Stand nicht verachtete, ja sogar über Orden und Titel nicht gar zu geringschätzig dachte und alles dies in seiner sozialen, allerdings nur zeitlichen Bedeutung nicht verkannte, wie es Gelehrte leicht thut. Dazu war Kant eben viel zu wenig Gelehrter, und viel zu viel Weiser. Aber eben darum hat er für seine Person auch weder hohe Stellung, noch Orden, noch Titel erstrebt. Ihm war es genug, ein deutscher Professor zu sein. Die soziale Stellung war ihm ja nur das Mittel zu höherem Zweck; die Position, von der aus, das Medium, innerhalb dessen ein jeder, seiner Individualität entsprechend, am besten mitwirken könnte an der Verwirklichung des sittlichen Endzwecks.

Der sittliche Endzweck aber war der Leitstern seines Lebens. Unter diesem Zeichen — wir haben nun den Zentralpunkt von Kants Persönlichkeit ergriffen, von dem aus wir sein Wesen bis ins Einzelne verstehen können — steht seine ganze Lebensführung, und seinem Dienste weihet er seine eigene, die seiner Individualität gemässe höchste Lebensaufgabe: die menschliche Erkenntnis in ihrem Werte zu ergründen und ihren Wert zu begründen. Es hat wohl nie ein Mensch gelebt, der gerade dieses Ziel mit solcher Schärfe ins Auge gefasst, und mit solcher Konzentration aller Kräfte ihm nachgestrebt hat, wie gerade Kant.

Das also müssen wir festhalten: Sittliches Ideal und Erkenntnisideal durchdringen sich in Kants Wesen so, dass zwar das erste immer das übergeordnete bleibt, aber doch das zweite so innig umschliesst und in es eingeht, dass dem Weisen die Erkenntnis zur sittlichen, ja religiösen Lebensaufgabe selbst wird, und dass seine Sache auf beide Ideale und ihre Durchdringung zugleich ganz und gar gestellt wird. So vereinigt sein Wesen genialen Tiefsinn und kritische Schärfe mit der gewaltigen Schaffenslust und Schaffenskraft im Dienste der Wahrheit, der ihm zugleich einen Dienst des sittlichen Zweckes bedeutet. Der moralische Faktor seiner Persönlichkeit ist von derselben Kraft und Stärke wie der intellektuelle, der Mensch verdient die gleiche Bewunderung wie der Philosoph. Eine gewissenhaftere Ausnutzung der Talente, wie wir sie durch Kant vollzogen sehen, ist kaum denkbar. Die Persönlichkeit des Philosophen, der den kategorischen Imperativ

als Formel des Moralprinzips aufstellte, bildet auch dessen Verkörperung im Leben, im Dienste der Sache, die Kant zur Sache seines Lebens gemacht hatte. So lebte er praktisch seine Lehre vom Praktischen.

Wie er seine Haupt- und Lebensaufgabe, den Dienst der Wahrheit und Erkenntnis als einen sittlichen, ja religiösen Dienst fasste, wie er die Hauptbethätigung seiner Kraft unter den Wertgesichtspunkt des Sittlichen rückte, und als einen Dienst dieser letzten und höchsten Bestimmung des Menschen betrachtete, so ordnete er auch alle übrigen Angelegenheiten seines Lebens, grosse und kleine, dem nach seiner Auffassung höchsten und allein absoluten Zwecke des Sittlichen und seiner sittlichen Berufsaufgabe unter.

Das Ideal des pflichtgetreuen Lebens im Allgemeinen und das für seine Individualität unter jenes letzte und höchste Ideal zu beziehende Ideal der Wahrheit und Erkenntnis im Besonderen, dem zu dienen er für seinen sittlichen Beruf erkannte, — sie beide erklären und tragen das Leben unseres Philosophen als Menschen.

Im Hinblick auf sie verstehen wir den ganzen Plan, die Ordnung, die sein Leben beherrschen, wir verstehen sein Leben als ein Leben im Dienste des Zwecks.

Denn das Leben in den Dienst des Zweckes stellen heisst, an sich schon nichts Vergebliches, nichts Unnötiges thun wollen, ein Handeln planvoll ordnen ist darum gleichbedeutend mit der Verfolgung des Wertvollen und der Vermeidung des Wertlosen und Unnützen; einen Lebensplan haben wollen, gleichbedeutend also mit Nutzung der Zeit. Diese aber lässt sich voll und ganz nur erreichen in einer strengen Durchführung von praktischen Grundsätzen, die sich ihrerseits in der Maxime planvoller Zeitanwendung reinigen. In dem ‚carpe diem‘ müssen also als in einer Art oberer Maxime eine Reihe einzelner besonderer Maximen zusammenfliessen, die alle, ebenso wie jener obere Grundsatz, selbst ihren letzten Ursprung haben in dem obersten und höchsten Grundsatz, der Selbstbestimmung durch das Sittengesetz und seiner Vereinigung mit dem Erkenntnisideal als der sittlichen Berufsbestimmung Kants. Ethisches Ideal und Erkenntnisideal machen also auch Kant und für seine Persönlichkeit eine Reihe von Einzelgrundsätzen notwendig, und wie allgemein logisch, so bedingen sie

auch insbesondere für die Individualität Kants als einen zwischen ihnen und den besonderen Grundsätzen vermittelnden Grundsatz die *Maxime*: benutze die Zeit. In der That erreichte Kant, vorläufig noch abgesehen von allem Erspriesslichen oder Unerspriesslichen im Einzelnen des Inhaltes seiner besonderen Maximen durch sein grundsätzliches Handeln überhaupt, eine absolute Herrschaft über die Zeit. Wenn wir uns sein Tagewerk ansehen, so müssen wir wahrhaftig sagen: es ist geordnet nach der Uhr. Bestimmt ist die Stunde des Aufstehens am Morgen, bestimmt nicht bloß die Zeit seiner Vorlesungen, sondern auch seiner Vorbereitungszeit für diese; bestimmt die Zeit der Arbeit an seinen epochemachenden Werken, die Zeit des Mahles, der Ruhe und Erholung in angenehmer Gesellschaft, die Stunde des Spazierganges, seiner ruhigen, ohne Aufzeichnung gehaltenen Meditation, seiner Lektüre und des Schlafes. So musste Kant mit der Zeit umgehen, um der Philosoph, der philosophische Schriftsteller zu werden, der die copernicanische Umwälzung im philosophischen Denken hervorbringen konnte, hinter die zurück alle kommende Philosophie wird ebensowenig gehen können, wie die Astronomie auf den vorcopernicanischen Standpunkt wird zurückschreiten können. So musste schliesslich auch der akademische Lehrer sein und leben, der ohne alle Rhetorik, die kleinsten rednerischen Kunstmittel, die Paradoxe ebenso wie den Witz vermeidend, allein durch die Sache wirkte und doch einer der gefeiertsten Lehrer war, die je auf dem Katheder unserer Hochschulen gestanden haben. Die philosophische Schriftstellerthätigkeit und das akademische Lehramt aber erfüllten den sittlichen Beruf des Menschen, erfüllten sein Wesen und Wirken.

Wie dieses sein berufliches Wirken durch und durch bestimmt ist und getragen von seinen Idealen, so bestimmen und bedingen diese auch durchaus sein ausserberufliches Sein und Sich-Haben in seinen besonderen Maximen: Sein oberer unter den besonderen Grundsätzen, den allein wir bisher betrachtet haben, und den wir kurz in die Worte fassten *„carpe diem“*, der die zweckvolle Benutzung der Zeit, die Vermeidung alles Unnützen und Vergeblichen zum Inhalt hatte, involvierte aber für ihn eine doppelte Pflicht: einmal, wie wir schon gesehen haben, seine eigene Zeit planvoll und nutzbar anzuwenden, dann aber auch gegen den Nächsten: Diesem die nutzbare Anwendung der Zeit nicht zu erschweren, die auch für ihn Pflicht ist; seine Zeit zu schonen, ihn

eder unnütz zu stören, noch ihn zu nötigen, seine Zeit leer zu lassen. Pünktlichkeit und absolute persönliche Zuverlässigkeit in allen Dingen, im Kleinen wie im Grossen, sind darum hervorstechende Charakteristika Kants. Er betrachtete ja nicht blos sich als einen Diener des sittlichen Endzwecks, sondern auch den Nächsten, da er die Menschenwürde überhaupt in der sittlichen Bestimmung einer jeden Persönlichkeit erkannte. Was er darum aber als seine Pflicht gegenüber dem Nächsten ansah, von dem war er wenigstens nach der hier in Rede stehenden Rücksicht hin auch überzeugt, dass es der Nächste ihm selbst gegenüber als Pflicht zu respektieren hätte. So verlangte er die selbst so peinlich beobachtete Pünktlichkeit und Zuverlässigkeit auch vom Anderen.

Einer der ersten Biographen Kants, Borowski, berichtet davon ein kleines ebenso bezeichnendes, wie ergötzliches, übrigens auch recht bekannt gewordenes Geschichtchen: Kant hat eine Verabredung mit einem Studenten. Dieser verspricht, sich zu einer festgesetzten Zeit bei dem Philosophen einzufinden, bleibt aber unentschuldigt aus. Als darauf der Student bei einer öffentlichen Disputation die Rolle eines Opponenten übernehmen will, weist Kant sein Ansuchen ab, mit der Begründung; „Sie möchten doch wohl nicht Wort halten, sich nicht zur Disputation efinden und dann alles verderben.“

Pünktlichkeit und Zuverlässigkeit sind also die treibenden Faktoren zur planvollen Anwendung der Zeit, die selbst eine Bestimmung der höchsten sittlichen Zwecke der Kantischen Persönlichkeit ist. Nun sind, wie bereits bemerkt, nach Kants Lebensauffassung, wonach das Leben nur einen Dienst für höhere sittliche Zwecke bedeutet, eben zu deren Erreichung auch besondere Grundsätze nötig. Denn die allgemeine Regel- und Gesetzmässigkeit der Lebensführung lässt sich, wie ebenfalls betont, praktisch nur durchführen vermittels besonderer Maximen. Und der Grundsatz, den Kant in der Ausnützung der Zeit bethätigte, bildet ja nur den vermittelnden Übergang von den allgemeinsten Idealbestimmungen, wie sie das Sittengesetz im Allgemeinen und das Erkenntnisideal für die persönliche sittliche Berufsbestimmung Kants enthielt, zu eben diesen besonderen noch konkreteren Grundsätzen. Sie finden wir darum auch bei Kant bis in die einzelnen Einzelheiten seiner individuellen Verhältnisse durchgebildet.

Nach praktischen Grundsätzen musste alles in seinem Leben geregelt sein; nicht nur, wie bereits erwähnt, seine hochbedeutsamen Berufsarbeiten, nicht nur seine alltägliche Lebenseinrichtung. Sie erstreckten sich sogar bis in die Gesundheitspflege, die Kant, wie sein Aufsatz „über die Macht des Gemütes, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Zustände Meister zu sein“ zeigt, als sein eigener Arzt besorgte, indem er kein anderes Heilmittel anwandte, als seine Willenskraft, den „blosseren Vorsatz“. Ja bis in die einfachsten Angelegenheiten des Haushaltes wirkte die Bestimmung seiner praktischen Grundsätze.

Je weiter wir sie nun ins Individuelle verfolgen, desto deutlicher zeigen sie uns freilich den Menschen Kant von zwei Seiten. Einerseits ist nicht zu leugnen, dass seine Lebensführung durch sie einen Stich ins Pedantische erhielt. Wenn wir sehen, wie der Weise gleich die Maxime fasst, niemals mehr in seinem Leben einen Wagen zu besteigen, über den er nicht allein frei verfügen kann, bloss weil er einmal durch die Annahme einer fremden Einladung zur Wagenfahrt seine Heimkehr über die gewohnte Stunde hinaus verzögert hat,¹⁾ oder wenn er sich zum Grundsatz macht, „Lampe muss vergessen werden“, weil er seinen Diener Lampe, den er länger als dreissig Jahre bei sich gehabt, wegen der größten Vergehungen hat entlassen müssen, sich aber infolge der Gewöhnung schwer von ihm trennen kann, — wenn wir das sehen, so muten uns solche allzumenschliche Züge zwar ganz ergötzlich, aber doch auch kleinlich an. Auf der anderen Seite jedoch zeigen uns die Maximen den Menschen in einer geradezu vorbildlichen Art. Es ist genugsam bekannt, wie sehr er aus reiner lauterster Wahrheitsliebe die Lüge, selbst die Notlüge verwarf, wie sehr er grundsätzlich Gerechtigkeit übte, wie bereitwillig er, aus Grundsatz, würdigen, der Unterstützung bedürftigen Menschen hilfreich zur Seite stand. Seine ersten, ihm selbst noch befreundeten Biographen, Borowski, Wasianski, Jachmann geben davon rührend Zeugnis.

Gegen dieses maximenhafte Handeln mag sich genug einwenden lassen: Es mag dagegen zu bedenken sein, wie wenig es den unberechenbaren, absolut individuellen Situationen des Lebens gerecht zu werden vermag, in denen die beste Entscheidung doch

¹⁾ Zuerst von Jachmann berichtet, dann in mannigfache Darstellungen von Kants Leben und Philosophie übergegangen.

dem momentanen, sittlichen Impuls überlassen bleiben muss; es mag zu erwägen sein, wie sehr es überhaupt das ursprüngliche, impulsive Leben unterbinden muss; ja endlich, wie es gerade aus kritischer Rücksicht jeder Verallgemeinerung unfähig ist, und wie Kant, bei dem Wunsche nach Verallgemeinerung hätte wenig Rücksicht nehmen können auf sein kritisches Prinzip und wie er dessen formale Bedeutung hätte einfach durchbrechen müssen — er für seine sittliche Person bleibt davon unberührt. Praktisch, sittlich ist er seinem Prinzip ebenso sehr gerecht geworden, wie wenig er auch der Formel dieses Prinzips theoretisch entsprochen hätte. Ihn hat eben nur eines geleitet: eine edle, erhabene Gesinnung, und auch die oft vielleicht schrullenhaften Maximen flossen aus ihr nicht minder wie seine schönsten und vorbildlichsten Züge. Sein sittliches Wesen steht rein und gross und erhaben vor uns. Heiligkeit ist dem Menschen, nach des Philosophen eigener Lehre, versagt. Das Höchste, was er danach erreichen kann, ist ein guter Lebenswandel, ein makellofes Erdenleben. Dieses Höchste, was der Philosoph lehrte, hat er erreicht, indem er es lebte.

Wir können nicht alle alles. Es wurde bereits vorhin darauf hingewiesen, wie ein durchgängig maximenhaft bestimmtes Leben der impulsiven Ursprünglichkeit keinen Raum geben könne. Das heisst: Die rein-gemütliche Seite des Menschen muss durch die stetige Reflektiertheit des Handelns beschränkt und beengt werden. Und Kant selbst hat das an seinem eigenen Wesen erfahren müssen. Das Gebot der praktischen Vernunft ward, ohne dass dies in der Konsequenz seiner Ethik lag, durch die persönliche Maximisierungssucht einseitig überspannt und zu dem gemacht, was wir im gemeinen Leben vernunftmässig im Sinne von verstandesmässig nennen. Kant selbst liess so eine Seite seines Wesens, die des rein-Gemütlichen, schon für seine Person nicht zum völligen Ausleben, zu vollkommener Entwicklung gelangen, und eben darum versperrte er sich sogar das Verständnis für die allgemeine Bedeutung dieser menschlichen Lebensäusserung. In dem Bestreben, am sittlichen Werte alles zu messen, alles sogar in einem stark rationalistischen Bedürfnis zu maximieren, verkannte er einerseits, dass es noch neue Werte ontologischer Natur zu entdecken galt, dass also im sittlichen Werte, trotzdem sie vielleicht seine Ausstrahlungen sind, nicht alle Werte beschlossen seien, worauf ihn schon sein eigenes Erkenntnisideal hätte hin-

weisen können; andererseits, dass manches gerade erst dann auch sittliche Kraft und sittlichen Wert erlangen könnte, wenn die maximisierende Überspannung des Vernünftigen zum Verständigen — und diese Überspannung lag in der Konsequenz der allgemeinen Maximisierungstendenz, ja deckt sich mit ihr sogar bis zu einem gewissen Grade — davon ferngehalten würde. Es gilt dies von allen Gefühls- und Gemütswerten. Sie mussten, mitsamt dem Verständnis für sie, in Kant bis zu einem gewissen Grade infolge der Umbiegung des Vernünftigen zum Verständigen hintangehalten, ja unterdrückt werden. Dass es ein charakterlogischer Wertunterschied von eminentester Bedeutung ist, ob einer seine von den sittlichen Berufspflichten freie Zeit dem Genuss von Kunstwerken widmet, oder sie beim harmlosen Dämmerstillsitzen zubringt — beides eventuell sittlich ganz gleichwertige, d. h. irrelevante, indifferente Handlungen — diese Überzeugung konnte sich in Kant, bei seiner einseitigen Betonung des Ethischen, jedenfalls nicht zu genügender Stärke und Klarheit durchringen. Ebenso musste ihm mancher sittliche Wert des Gefühlslebens verborgen bleiben, gerade weil er, nach Sokratischem Vorgang, dem Sittlichen — nicht in seiner Ethik, aber für seine Person! — die Bedeutung des Verständigen vindizierte. Und wie es in ihrem Plane lag, mussten die Maximen auch in dieser Weise auf Kant menschlich zurückwirken. Kants Ehelosigkeit und seine ganze Stellung zur Ehe überhaupt wird uns auf diese Weise durchaus verständlich. Es ist gewiss zuzugeben, was Kuno Fischer¹⁾ in seinem mit Künstlerhand gezeichneten Lebensbilde unseres Philosophen sagt: dass die Ehe in Kants gleichförmigen Plan sich nicht harmonisch eingefügt hätte. Wir selbst haben auf die strenge, zu dem höheren Zwecke seinen idealen Aufgaben zu dienen, unternommene Zeiteinteilung und Zeitausnutzung zur Genüge hingewiesen, wir verstehen sehr wohl, wie sie durch die Ehe mannigfach durchbrochen worden wäre, wie die Ehe der ganzen Richtung der Kantischen Lebensführung zuwider und hinderlich gewesen wäre. Es ist ferner zuzugeben, dass Kants Hagestolzenthum sein Unverständnis für die Ehe verschuldet hat. Aber ebenso gewiss ist der Gegensatz richtig, dass Kants Mangel an Verständnis für „die Tiefe dieser Lebensgemeinschaft“ sein Hagestolzenthum mit verschuldet hat. Beide bedingen sich wechselseitig. Dass Kant aber die Ehe nur

¹⁾ Immanuel Kant und seine Lehre. Heidelberg 1898. Vgl. bes. I, S. 114 u. 115.

dem Begriff des bürgerlichen Rechtsvertrages unterzuordnen wusste, sie lediglich aus ökonomischen Gründen für begehrenswert ansehen konnte, kurz überhaupt nur die „Vernunftthe“ kannte, das geht doch tiefer. Das weist zurück auf die durch sein Maximisieren erfolgte Unterdrückung der Gefühlswerte und die auf deren Kosten begünstigte Verstandesmässigkeit im Wesen Kants.

Es wäre natürlich grundfalsch, nun in Kant etwa das sehen zu wollen, was man einen gefühllosen Menschen nennt. Wie gefühlstief er von Natur veranlagt war, das hat sich, nach dem Zeugnis seiner Freunde, oft genug in seinen Vorlesungen an den Tag gerungen; wohl am besten zeigen es seine Freundschaften selbst, die er herzlich und innig hegte. Aber gerade an ihnen wird auch wieder klar, wie sehr er die natürliche Gefühlsanlage durch die Kunst der Maxime in Schranken zu sperren bemüht war. In rührend herzlicher Weise erkundigt er sich tagtäglich während der Krankheit eines Freundes nach dessen Befinden. Sobald er aber verschieden ist, darf mit seinem Andenken auch nicht mehr der Schmerz erneuert werden. Also nicht an Gefühl und der gemütlichen Seite überhaupt fehlt es Kant, sondern nur an der im Verhältnis zur intellektuellen Eigenart harmonischen Entfaltung, da er sie nicht, wie diese — was wir von vornherein bemerkten — sich auswirken und mit ihr gleichen Schritt halten lässt, sondern zu deren Gunsten maximisierend niederhält.

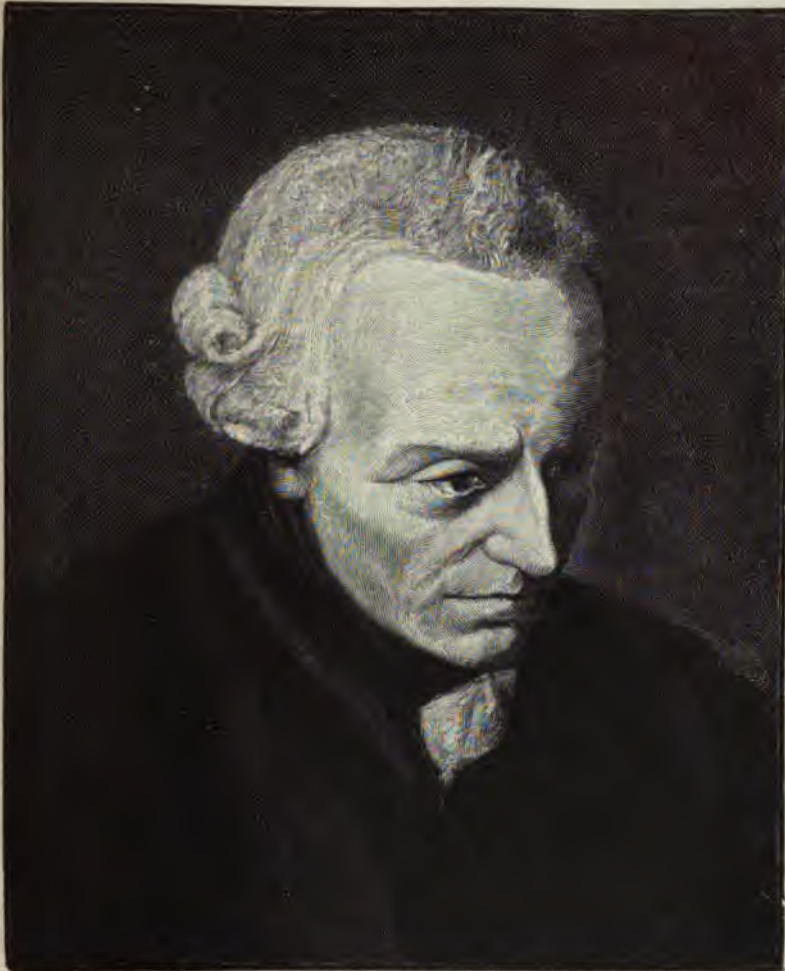
Hier sind wir auf einen Zug im Wesen des Philosophen gestossen, der zu einem lange gehegten Missverständnis seiner Lehre Veranlassung gegeben hat. Kant hat wohl in seinem Leben oft genug empfunden, wie sehr ihn gemütliche Neigungen von seinen Maximen abzugehen versucht haben. Fast macht er es sich zur Maxime, sich allein von Maximen und so wenig wie möglich von Neigungen bestimmen zu lassen. Neigungen geraten aber nicht bloss in Widerspruch mit persönlichen Maximen, sondern nicht selten auch in etwelche, manchmal conträre Beziehung zur Pflicht, zum objektiven Gebote. Der Philosoph muss dies Verhältnis in der Ethik scharf und genau prüfen und herausarbeiten. Dass er persönlich im Leben in ziemlich rigoroser Art die Neigungen zu Gunsten der Maximen beschränkt, ist keine Frage. Deutlich genug haben wir es gesehen. Unwillkürlich klingen aber hie und da auch in seiner Ethik, deren prinzipieller Grundton absolut nicht rigoristisch gestimmt ist, persönliche Obertöne rigoristischer Stimmung mit. Die Logik des Sittengesetzes erfordert ohnehin, dass der Pflicht

der Vorzug vor der Neigung, sofern beide collidieren, gegeben wird, was an sich jedermann als richtig einleuchtet. Aber flugs wird für viele Interpreten nun Kants Ethik selbst rigoristisch, während der Rigorismus doch lediglich ein persönlicher, wenn auch stark entwickelter Zug des Menschen Kant ist. Es wird behauptet, jede Handlung aus Neigung, alles Streben nach Glückseligkeit habe Kant für verwerflich in seiner Ethik erklärt, während er doch beides nur der sittlichen Bestimmung und zwar mit absoluter logischer Notwendigkeit untergeordnet hat. Wie gering Kant allerdings den Glückseligkeitswert auch als solchen nicht bloß gegenüber dem sittlichen Werte bemass, wie treffend er die ganze Schwäche und Haltlosigkeit des Eudämonismus gerade durch die Aufdeckung seines logischen Widersinnes und des menschlichen Unvermögens, das eudämonistische Ziel zu erreichen, an den Tag gebracht hat, das wissen wir. Wenn man Kant darum einen Pessimisten nennen will, weil er erkannte, auf welch haltlosem sandigen Grunde alle Sucht nach Glückseligkeit basiert ist, wie weitab sie von ihrem erstrebten Ziele bleibt und mit logischer Konsequenz bleiben muss, so lässt sich gegen die Bezeichnung nichts einwenden. Allein es lässt sich eben auch nur solange nichts dagegen einwenden, wie man sich der von vornherein gemachten Einschränkung auf eine besondere Spezifikation des Begriffs „Pessimismus“ bewusst bleibt. In der Einschränkung, wie sie E. von Hartmann statuiert, dass Kant „irdischer eudämonologischer Pessimist sei,“¹⁾ wird man es gelten lassen können; aber zugleich auch jeden Gedanken an einen ethischen oder metaphysischen Pessimismus, nach Art Schopenhauers etwa, fernhalten müssen.

Dieser „eudämonologische Pessimismus“ ist übrigens auch für sich schon ein Beweis dafür, wie wenig Kants Persönlichkeit die Gefühlsanlage gefehlt hat, und dass sie nur durch seine praktische Intellektualität in allzuengen Schranken gehalten war.

Dass aus solcher charakterologischer Konstitution Stimmungen fließen können, die der Melancholie ähnlich sehen, ist sehr begreiflich. In gewisser Abhängigkeit von Platon sieht schon Aristoteles, der wohl gerade in dieser Konstitution die Konstitution des Genies erkannt zu haben glaubte, in der Melancholie, wie nach

¹⁾ Kantstudien V. S. 21 ff. vergl. auch die hier zitierten Schriften „Zur Gesch. u. Begr. d. Pess. 1. Aufl. S. 26 f. u. 2. Aufl. S. 135 f. u. Phil. Fragen der Gegenwart S. 113 ff.“



Immanuel Kant.
Original im Städtischen Museum in Königsberg.

Mit Genehmigung von J. J. Weber in Leipzig.

Kantstudien Bd. IX.

Die Gesamtheit seines Wesens, die Totalität seiner Persönlichkeit mag ihre Schranken haben, — ebendarum ist sie Persönlichkeit, — so hat sie doch die Besonderheit ihres Wesens zur Einheit entwickelt, zu gleicher Vorbildlichkeit gestaltet die Erhabenheit des Geistes und die Erhabenheit ihrer sittlichen Eigenart. Und ebendarum ist die Persönlichkeit Kants doch eine Persönlichkeit im eminenten Sinne des Wortes; für jeden, der sie versteht.

Kants Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart.

Zum Streite Natorps mit den Herbartianern.

Von F. Staudinger in Darmstadt.

Wenn wir über Kants Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart reden, so werden wir selbstverständlich nicht viel über die Bedeutung von Kants Pädagogik zu reden haben. Denn diese Disziplin ist bei Kant nicht ausgebildet worden. Sein Büchlein über Pädagogik enthält Abrisse, Schemata und Einzelbemerkungen zum Behuf pädagogischer Vorlesungen, aber keine systematische Durcharbeitung aus dem Grundgedanken seines Systems heraus.

Bei der Pädagogik sollte man zwei Dinge scharf auseinander halten, das Erziehungsziel und die Erziehungsart, d. h. die Summe der Mittel, dadurch man sich diesem Ziele annähert. Es ist offenbar, dass die letzte in sehr hohem Masse durch die erste bedingt ist, in so hohem Grade, dass die Erziehungsmethoden vielfach geradezu entgegengesetzt werden müssen, je nachdem man z. B. ein in bestimmten Fertigkeiten geübtes, fremdem Wollen dienstwillig fügsames Wesen abrichten, oder eine zu mannigfaltiger Thätigkeit befähigte, vernünftig sich selbst bestimmende Persönlichkeit erziehen will. Zu ersterem ist, wie Kant sagt, Dressur, zum anderen Disziplinierung, Kultivierung (Belehrung und Unterweisung), Zivilisierung und vor allem Moralisierung nötig. Die letztere muss „gründen auf Maximen, nicht auf Disziplin“.

Dass dies letzte Erziehungsziel richtig sei, ist für Kant selbstverständlich. „Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem künftig möglich besseren Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung angemessen erzogen werden. Dies Prinzip ist von grosser Wichtigkeit. Eltern erziehen gemeinlich ihre Kinder nur so, dass sie in die gegenwärtige Welt, sei sie auch verderbt,

passen. Sie sollten sie aber besser erziehen, damit ein zukünftiger besserer Zustand dadurch hervorgebracht werde.“ „Wir leben“ eben, so sagt er etwas später, „im Zeitpunkte der Disziplinierung, Kultur und Zivilisierung, aber noch lange nicht in dem Zeitpunkt der Moralisierung.“ Aber „wie kann man Menschen glücklich machen, wenn man sie nicht sittlich und weise macht?“¹⁾

Man könnte hier freilich vorlaut genug sein, zu fragen, wer denn die Erzieher dazu erziehen könne, dass sie solches Ziel wollen und die Mittel dazu zu erkennen und anzuwenden vermögen? Diese Frage aber wollen wir nicht anschneiden. Im übrigen ist das Ziel durch Kants Feststellung wenigstens im allgemeinen gegeben. Es handelte sich nur noch darum, es genauer zu bestimmen und dessen objektive theoretische wie praktische Bedingungen zu erforschen. Davon redet nun freilich Kant in seinem Vorlesungshefte nicht; diese Arbeit hat er in seinen drei grossen Kritiken geleistet, soweit er sie für seine Zeit leisten konnte. In jenem Werkchen ist bloss von der Erziehungsart, der physischen, wie der praktischen die Rede.

Auf diese Erziehungsart legt denn auch die folgende Pädagogik das Hauptgewicht. Freilich der Erziehungszweck wurde von Kants Nachfolgern mehr oder weniger im Sinne Kants gefasst, als wäre das selbstverständlich. Sehr schön formuliert z. B. Stephens: „Behandle deinen Zögling als ein freies Wesen, welches seinen Willen nach den Vorschriften der Vernunft gebrauchen lernen soll.“²⁾ Diesen Gedanken vertritt denn auch dem Worte nach diejenige Pädagogik, die auf Kant fussend heute am meisten Bedeutung und Einfluss gewonnen hat, die Pädagogik Johann Friedrich Herbart. Er vertritt scheinbar ebenso entschieden als Kant die sittliche Autonomie und verwirft alle diejenige Erziehung, die ihren letzten Zweck ausserhalb des Individuums steckt, und ihn gewissen anderen Zielen, z. B. Glückseligkeit, Nutzen, Familie, Staat, Kirche unterordnet. Aber diese Nachfolge Kants ist denn doch nicht so sehr, wie Herbart selbst glaubt, wirklich dem angeführten Prinzip gemäss. Es befinden sich ganz wesentliche Elemente in ihr, die diesen Grundsatz verdunkeln und trüben. Und ihnen gegenüber ist es am Platze,

¹⁾ Aus Kants Pädagogik.

²⁾ Nach Schmidts Gesch. d. Pädagogik. 2. Aufl. IV, 860.

Kants wahre und echte Grundgedanken hervorzuheben und diesen Trübungen gegenüberzustellen. Diese Trübungen sind freilich nicht bloss in Herbarts Pädagogik vorhanden. Im Gegenteil, diese ist relativ vielleicht vollkommener als die meisten anderen. Aber gerade darum, weil sie den Anspruch macht, Kants Freiheitslehre weiter zu entwickeln, weil sie also massgebende Vertreterin der Erziehung zur sittlichen Autonomie zu sein beansprucht, ist es notwendig, zu zeigen, dass sie nicht leisten kann, was sie leisten müsste. Gewiss hat Herbart ebenso, wie Kant, den guten Willen, gegen jede Heteronomie Front zu machen. Der erfolgreiche Kampf gegen die phantastischen Seelenvermögen, die Unterstellung des Unterrichts unter die Konzentration im Denken, das Bewusstsein, dass ein grosser, in all seinen Teilen innigst verknüpfter Gedankenkreis vor die jugendliche Seele gebracht werden müsse, dass er das Menschsein auf den Aufgaben der Menschheit gründet, dies und vieles andere ist freudig und dankbar anzuerkennen.

Gerade darum aber muss umso scharfer auf die Elemente hingewiesen werden, die trotz alledem von dem Wege zu dem gesteckten Ziele ablenken. Indem die autoritären Trübungen bei Herbart blossgelegt werden, ist die Kritik seines Systems zugleich eine Kritik des Autoritarismus in der Erziehung überhaupt.

Der Kampf gegen die trübenden Elemente in Herbart wurde vor allem mit Energie aufgenommen von Paul Natorp in Marburg. Zunächst geschah dies mehr negativ, aber doch unter Anknüpfung an die positiven Grundlagen Kants in einer Reihe von acht Vorträgen, die er in den Marburger Ferienkursen 1897 und 1898 gehalten und sodann veröffentlicht hat,¹⁾ und sodann hat er den positiven Grundbau selbst in einem gleichzeitig erschienenen grösseren Werke, seiner „Sozialpädagogik,²⁾“ ausgeführt.

Von anderen Seiten her ist ja die Pädagogik Herbarts und besonders die seiner Fortbildner schon öfters bekämpft worden. Natorp selbst nennt Dittes, Ostermann, wozu noch, besonders gegen die neuesten Fortbildner Herbarts, in erster Linie Oskar Jäger und Salwürk zu treten haben.

¹⁾ Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre, Stuttgart (Frommann) 1899.

²⁾ Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. Ebenda erschienen. 2. Aufl., 1904.

Von speziell Kantischen Grundanschauungen aus ist dagegen noch kaum angekämpft worden. Event. wäre hier herzusetzen Otto Bröhm¹⁾ in einer Programmschrift des Marburger Realgymnasiums, der gegenüber der Herbartschen Ableitung und den Interessen die Kantische Korrelation von vernünftiger Persönlichkeit und Gemeinschaft betont, und von hier aus gegen Herbarts Ideenlehre und dessen Wahl der Bildungsstoffe polemisiert. Ihnen gegenüber betont er, was in Natur, Sittlichkeit und Kunst den inneren Gesetzescharakter am reinsten zum Ausdruck bringt. — Ebenso habe ich, freilich nicht so sehr gegen Herbart selbst, als gegen die Übertreibungen, insbesondere die willkürlichen Synthesen der sog. „modernen Pädagogik“, eine kleine Arbeit veröffentlicht. Dieser Pädagogik der Lehrproben und Lehrgänge gegenüber, die vor anderthalb Jahrzehnten mit einigem Unfehlbarkeitsansprüche auftrat, suchte ich die Notwendigkeit der objektiven Zusammenhänge von wesentlich Kantischen Gesichtspunkten aus geltend zu machen.²⁾

Eine umfassende, den Kern der Sache in Angriff nehmende Kritik von Kants Grundlage aus hat aber zuerst Natorp geliefert.

Der Grundgedanke seiner Kritik besteht etwa in Folgendem: Thatsächlich ist heute neben Pestalozzi Herbart als Ausgangspunkt wissenschaftlicher Pädagogik anerkannt; aber welche achtunggebietende Vorzüge dieser Mann auch hatte und wie fruchtbar sich seine Pädagogik praktisch erwiesen hat, die theoretische Grundlage, die er gegeben hat, ist weder auf Seiten der Ethik noch auf Seiten der Psychologie haltbar. Die Ethik ist vielleicht die schwächste Seite seines Systems; aber die Pädagogik muss doch z. T. darauf ruhen. Die Psychologie aber, obwohl sie bei Herbart trotz „verfehlter Theorie“ „auf reicher und richtiger Beobachtung ruht“, vermag „überhaupt nicht“ die „primären Grundlagen der Pädagogik zu liefern“. Die Entscheidung liegt „in der objektiven Analyse des Bewusstseinsinhalts“. Was Pestalozzi dagegen Psychologie nennt, ist vielmehr wirklich Gesetzmäßigkeit des Aufbaues des Bildungsinhalts.

¹⁾ Otto Bröhm, Der prinzipielle Gegensatz in den pädagogischen Anschauungen Kants und Herbarts. Marburg, Universitätsdruckerei, 1891.

²⁾ F. Staudinger, Die objektive Apperception und ihre pädagogische Bedeutung. Wormser Gymnasialprogramm 1897.

Diese Gesichtspunkte sind im ersten der acht Vorträge enthalten, aus denen das kritische Büchlein „Herbart, Pestalozzi“ etc. besteht. Von ihnen aus wird dann in den folgenden vier Vorträgen, dem zweiten bis fünften, Herbart kritisiert, die letzten, die wesentlich von Pestalozzi handeln, übergehen wir hier.

Die Bildung des sittlichen Willens, die nach Herbart, wenn auch nicht klar, für das letzte Ziel der Erziehung erklärt wird, ruht bei Kant auf der „Autonomie des Willens“, d. h. in „der Form des Willens“, seinem „Gesetzescharakter“, der „strengen und durchgängigen Einstimmigkeit des Willens mit sich selbst“. Das Bewusstsein hat also die letzte Entscheidung über das Wollen. Bei Herbart dagegen soll der Wille nicht über den Willen urteilen können, darum setzt er den Geschmack als Richter darüber, d. h. den willenslosen Beifall oder das willenslose Missfallen, das sich im uninteressierten Beobachter wider die zu beurteilende Willenshandlung erhebt.

Herbart will ferner einen bestimmten Inhalt der Sittlichkeit finden, und darum stellt er seine fünf Ideen der Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit auf, Ideen, die, wie wir hinzufügen möchten, abgesehen von deren methodisch unhaltbarer Ableitung bei Herbart, soweit sie richtig sind, aus dem sittlichen Grundgesetz abgeleitet werden müssen, nicht aber auf Grund von Geschmacksurteilen zu ihm hinzutreten dürfen.

Sodann aber bedarf es, bevor wir in der Psychologie die Mittel kennen lernen, wie man die Abirrungen vom normalen Wege kennen und verhüten soll, eine Kenntnis dessen, was normal ist. Die aber kann keine Psychologie geben, sondern nur die Logik bzw. Erkenntniskritik. Und wenn in der Psychologie selbst Herbarts Ablehnung der Seelenvermögen ein grosses Verdienst ist, so hat er doch nicht Denken, Fühlen und Wollen als drei untrennbare Momente in dem einen ununterbrochenen Ströme des psychischen Lebens erkannt, sondern macht das Bewusstsein, das doch „konzentrische Einheit“ ist, zu einer Operation von Vorstellungen als Kräften, wir möchten sagen zu einer Mechanik von einzelnen Vorstellungsatomen, die sich abwechselnd vor das Guckloch des Bewusstseins zu drängen suchen.

Von solchen Gesichtspunkten aus betrachtet Natörp die eigentlich pädagogische Frage, das Verhältnis von Willens- zur Verstandesbildung, von Erziehung zum Unterricht. Die Scheidung

von Erziehung und Zucht wird verworfen und wenn schon Sittlichkeit des Wollens der letzte Zweck der Erziehung ist, so haben doch nach dem Vorgange Pestalozzis harmonische Bildung von „Kopf, Herz und Hand“ oder genauer: wissenschaftliche, technische, ästhetische Bildung ihr eigenes Recht. Man könnte sagen, sie gehörten genau ebenso in die zentrale Einheit zusammen, wie Denken, Fühlen, Wollen incl. Handeln. Auf sie müssen denn auch die „Interessen“ konzentriert sein. Betreffs ihrer zeigt Natorp, Herbart fordere zwar, dass man ihre Einheit nie zu verlieren habe, aber die gesetzmässige Einheit weise er nirgends nach; ebensowenig habe er den Gedanken, dass die Gemeinschaft erziehe, genügend durchgebildet. Die Gemeinschaft erziehe viel mehr als die Schule, die wesentlich unterrichte. Zur Erziehung des Willens kann sie das Ihre nur leisten, wenn sie ihre Wirkung „vereinigt mit der Erziehung, die das ganze Leben dem Jüngling angedeihen lässt“. Die massgebliche Stellung, die dem Wollen in der Erziehung gebühre, das „Selbstschöpferische“ in ihm übersehe Herbart. Auch die Gemeinschaft würdige er nur in der matten Form der „Teilnahme“, die durch „Umgang“ geweckt werde; die auf Herstellung von Gemeinschaft gerichtete organisierende Thätigkeit, die aus dem Zusammenleben quillt, verkenne er.

Damit hat Natorp den tiefsten und grundlegendsten Mangel getroffen, der freilich nicht bloss ein Mangel Herbarts ist, sondern ein Mangel einer ganzen Zeit, deren wirtschaftliche Tendenz zum Individualismus auch von einer mehr oder weniger geistig und sittlich individualistischen Tendenz begleitet war und die notwendige Einheitsbeziehung, die in der „Gemeinschaft frei wollender Menschen“, wie Stammler sie nannte, verkennt; die Korrelation nämlich, die zwischen vernünftiger Persönlichkeit und der sowohl auf sie gegründeten wie sie ihrerseits bedingenden Gemeinschaft besteht. „Erziehung zum Menschentum“ heisst nicht bloss Erziehung zur Sittlichkeit als letztem Ziel, sondern zu der Einheit des Gesamtlebens, in der Einheit des Wollens und Handelns, Einheit des Denkens und Einheit des ästhetischen Fühlens und Bildens (Lebenskunst), wie Form, Farbe, Schwere am physischen Körper auseinandertreten und doch untrennbar zusammengehören.

Im Anschluss hieran werfen wir noch einen kurzen Blick auf Natorps „Sozialpädagogik“, welche neben die Kritik die positive Begründung setzt. Sie baut sich auf die bedingungslose Forderung der Einheit alles Mannigfaltigen oder der Gesetzlichkeit

überhaupt auf. Von dieser Forderung aus entwickelt Natorp im Anschluss an eine frühere Aufsatzserie¹⁾ die Willensentwicklung vom Trieb zum Einzelwillen und zum Vernunftwillen, welcher letzterer auf den Ausbau einer Welt der Zwecke und damit auf die Gemeinschaft übergreift. „Erhebung zur Gemeinschaft ist Erweiterung des Selbst“. Das soziale Leben folgt denselben allgemeinen Gesetzen wie die Entwicklung des Individuums. Dieser Satz, der, natürlich mutatis mutandis, mit dem von Haeckel, dass die Ontogenie eine abgekürzte Phylogenie sei, eine gewisse Analogie befolgt, sollte im Grund vor dem so oft erhobenen, aber geradezu widersinnigen Vorwurfe schützen, als ob der Kantianismus starr und entwickelungsfeindlich sei,²⁾ während gerade er erst die innersten Grundlagen der Entwicklungsgesetze blosslegt. Damit ermöglicht er gerade das diesen Bildungsgesetzen Entsprechende von fremden Einflüssen ebenso zu sondern, wie man die normale Entwicklung einer Pflanze von den durch schlechte Ernährung, Schmarotzer und Krankheiten hervorgerufenen Wandlungen erst dann unterscheiden kann, wenn man ihre normale Struktur kennt.

Von hier aus werden nun bei Natorp die besonderen sittlichen Ideen, oder — nach Plato — Kardinaltugenden entwickelt, die bei Herbart von aussen her an das allgemeine Gesetz angehängt werden: die Wahrhaftigkeit, die sittliche Thatkraft, das Mass, die Gerechtigkeit. Diese letztere führt zum sozialen Gesetze hinüber, das sich von einer gewissen — labilen — Tendenz sich ins Gleichgewicht zu setzen (161) zur Forderung durchgängig vernünftiger Regelung der sozialen Thätigkeit (165) fortschreitet.

Von hier aus wiederum werden die Tugenden auf die Gemeinschaft angewendet, und daraus deren Grundlagen abgeleitet, die gleichheitliche Teilnahme Aller an menschlicher Bildung, die Ordnung der regierenden Funktionen vom Standpunkt der Gleichheit und die Gemeinschaft und durchgängige Organisation der Arbeit auf demselben Boden; womit der Gerechtigkeit genüge gethan ist.

Das „wesentlichste Mittel zur Willenserziehung ist die Organisation der Gemeinschaft“ als „Organisation der Arbeit“, „rechtliche Organisation“, Organisation der Bildung. Deren „wirtschaftliche, regierende, bildende Thätigkeit muss sich den Stufen der

¹⁾ Arch. f. systematische Philosophie, Bd. I—III.

²⁾ So sagt z. B. K. Lange, Über Apperzeption, 4. Aufl., Plauen 1891, S. 90: „Kant kennt eine solche Entwicklung des geistigen Lebens nicht“.

Willensbildung zugesellen in der Erziehung in Haus, Schule und Leben, d. h. organisierter Gemeinschaft. In diese hochinteressanten Ausführungen des dritten Buches kann hier nicht eingegangen werden. Nur das Wort sei noch als für unsere zu behandelnden Fragen wesentlich herbeigeholt, das Natorp gegenüber dem erziehenden und Gesinnungsunterricht ausspricht: „Je reiner die Verstandesbildung ihre Eigenart bewahrt, um so reiner vermag sie zur Willensbildung beizutragen. Zugleich fordert die Wahrheit der Gesinnung selbst, dass man sich grundsätzlich davor hüte, Gesinnung zu machen“ (274). Dass Natorp den Pestalozzischen Gedanken, von der Arbeitsbildung zum Erkennen aufzusteigen, diesen wichtigen, aber in unserer heutigen Schulerziehung fast unmöglichen Gedanken vertritt, sei nur beiläufig erwähnt.

In Bezug auf die praktischen Einzelvorschläge kann man manchmal zweifelhaft sein oder Natorps Standpunkt bestreiten. Ebenso treten wir ihm keineswegs darin bei, dass er mit Kant die Elemente, welche der Erfahrung zu grunde liegen, durchweg „für eigene Erzeugnisse des Denkens“ ansieht (S. 26), dass also z. B. „die geometrische Form der Objekte nicht von gegebenen Gegenständen abgeleitet“ sei, dass diese vielmehr als ursprüngliche Entwürfe des anschauenden Geistes zu gelten haben. Er steht da unserer Überzeugung nach unter dem Banne von einem psychologischen Vorurteile Kants, wonach die grundlegenden Formen der Erfahrung in der Seele erzeugt sind; während es sich doch der Erkenntniskritik zunächst gar nicht auf die Frage nach dem Entstehungsort und der Entstehungsart dieser Formen, sondern um ihre objektive Bedeutung handeln darf. — Der Kern von Natorps Buch verfolgt dagegen durchaus einheitlich und konsequent die Aufstellung einer Erziehungslehre vom Standpunkte einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen aus, unter strenger Vermeidung all der Trübungen, die durch bewusste oder unbewusste Hereinmischung irgend welchen Sonderinteresses und irgend welchen autoritären Erziehungsziels zu entstehen pflegen.

Dass eine Sozialpädagogik wie die Natorps heute nicht sehr ausgedehntem Verständnis, dagegen ziemlich ausgedehnter Abneigung begegnet, ist selbstverständlich. Die Zeit für die siegreiche Durchsetzung solcher Ideen ist heute ebensowenig schon gekommen, wie die Zeit für den Siegeszug der Herbartschen Ideen schon zu seinen Lebzeiten vorhanden war. Wie damals die seinen, so müssen sich heute diese, nach unserer Überzeugung für

die Zukunft massgebenderen Ideen mit spärlichem Beifall einiger tieferschauenden Geister begnügen. Die fruchtbaren wissenschaftlichen Gedanken Kants müssen erst heraus- und fortgebildet werden, so dass sie auch ein mässig begabter Mensch, falls sein Geist noch nicht durch andere Gedankengänge besetzt ist, leicht und einfach begreifen kann. Und um das zu erreichen, muss freilich das schon genannte psychologische Vorurteil Kants, dass die apriorischen Formen in uns erzeugt sind, dieses Vorurteil, um das sich das ganze vorige Jahrhundert herum gebalgt hat, und das heute noch den meisten als wesentliches Fundament von Kants Denken erscheint, in die Ecke gestellt werden.

Auch ein so feinsinniger und gegen das „Phrasendreschen und Gesinnungstrompeten“, das gerade manchen eifernden Neueren so unvoretheilhaft auszeichnet, so überaus wohlthätig abstechender pädagogischer Autor wie Rudolf Lehmann ist in seinem Buch „Erziehung und Erzieher“ über das heute von den Meisten Kant gegenüber gehegte Vorurteil nicht hinausgekommen, obwohl er ihm seiner ganzen Gesinnungs- und Gedankenrichtung näher stehen dürfte, als er selbst glaubt.

Mit Recht weist er — ohne damit den Wert psychologischer Beobachtung und deren Anwendung zu bestreiten — die psychologische Grundlegung zurück. Das Problem der Charakterbildung ist ihm das Erziehungsziel, wobei er freilich, weil ihm eben das Verständnis für Kants ethische Leistung fehlt, Gemeinschaftsgefühl und Individualismus, (richtiger Persönlichkeit und Gemeinschaft) nicht als sich bedingend, sondern als sich ergänzend und heilsam einschränkend ansieht. Die Erziehung selbst ist ihm eine Kunst, die freilich der lehrbaren Technik nicht entraten kann. Ganz nahe an Kant rückt er (254) heran, indem er das philosophische Streben empfiehlt, „einen grossen und allgemeinen Zusammenhang herzustellen, und die einzelnen Thatfachen und Dinge in diesem Zusammenhange zu überblicken, wie andererseits die Gesetze dieses allgemeinen Zusammenhanges in jeder einzelnen Erscheinung wiederzufinden“. Dieser Gedanke sollte nun freilich nicht bloss in einer philosophischen Propädeutik gelehrt; ihm gemäss sollte der ganze Unterrichtszusammenhang von vorn herein aufgebaut werden, und so sollte auf Kantischem Fundamente sich dieser philosophische Gedanke aufbauen. Die bloss begriffliche, abstrakte Philosophie muss schliesslich nur das Selbstbewusstsein des konkreten Inhalts sein, der sich bereits von Kindesbeinen auf

gemäss dem Zusammenhange aufgebaut hat. Da Lehmann diesen Gedanken, der eigentlich in seiner Grundanschauung liegt, nicht klar erkennt, so bemerkt er an Natorps Buch nur die „systematische Begriffsentwicklung“, die er für nicht stichhaltig hält. Die Kraft und Tiefe der Gesinnung, die es ihm sympathisch macht, bewundert er. Immerhin stellt er es als „bedeutendsten Ausdruck des sozialpädagogischen Strebens hin, und meint: „Für die Geschichte des deutschen Geistes möchte kaum ein Zug bezeichnender sein, als dass am Anfang und am Ende des 19. Jahrhunderts zwei Werke stehen, die bei mancher Verwandtschaft der Anlage von so entgegengesetztem Ethos getragen und durchzogen sind, wie Herbarts Allgemeine und Natorps Sozialpädagogik“ (341).

Wenn Lehmann freilich glaubt, sie suche der Einseitigkeit des Individualismus gegenüber den sozialen Pflichten . . . in gewissem Sinne ausschliesslich Rechnung zu tragen, so verkennt er eben die oben schon berührte gegenseitige Bedingtheit von sittlicher Persönlichkeit und sittlicher Gemeinschaft. Die Persönlichkeit ist schliesslich gerade so, wie beim Individualismus letztes Ziel, nur in ihren inneren und äusseren Bedingungen richtiger begriffen als von diesem.

Von anderem Gesichtspunkt aus bestreitet Paul Bergemann in seiner „Sozialen Pädagogik auf erfahrungswissenschaftlicher Grundlage“ (Gera 1900) die Positionen Natorps.¹⁾ Auf ihn könnte jener ebengenannte Satz R. Lehmanns passen, dass er dem Sozialen zu ausschliesslich Rechnung trage. „Es giebt keine Einzelnen“; so ruft er aus. Der „einzelne“ Mensch ist ein blosses leeres Abstraktum. Jeder ist bis in die feinsten Fasern seines geistig leiblichen Organismus hinein ein geschichtliches Wesen. Wir hängen, wir „zappeln alle am historischen Faden, wie der Fisch an der Angel.“

Er wendet sich auf das schärfste gegen Natorps bzw. Kants auch von uns verworfene Theorie über den inneren Ursprung des Apriori; aber leider nicht nur hiergegen; er verkennt die wirklich grundlegende Bedeutung von Natorps Position und meint (Vorrede IX): „Nicht aus irgendwelchen kritisch-philosophischen oder sonstigen Voraussetzungen werden pädagogische Prin-

¹⁾ Seine Beurteilung von Natorps Werk in der Leipziger Lehrerzeitung VI No. 17 und 18, ist ihm in A. Diesterwegs Rheinischen Blättern für Erziehung und Unterricht ed. Bartels 1901, Heft V und VI durch eine scharfe Kritik seines eigenen Werkes von Natorp beantwortet worden.

zipien hergeleitet, sondern die für die Erziehungslehre in Betracht kommenden Grundsätze werden gewonnen als Ergebnisse, als Konsequenzen von Erfahrungsthatfachen und zwar von Thatfachen der äusseren Erfahrung.“ Wenn Bergemann analysieren wollte, was Erfahrung heisst, dann würde er vielleicht auch einmal den Blick gelegentlich auf den Punkt richten, auf den Natorp ihn richtet, auf das Gesetz der Einheit, das er S. 265 so verächtlich abthut. Er müsste sozusagen handgreiflich wahrnehmen, dass ihm selbst in jedem Moment diese „Einheit“ zu Grunde liegt. So, wenn er die verschiedenen Gedanken eines Satzes in einem Zusammenhang erfasst, wenn er ein Mittel als zu einem Zwecke erforderlich erkennt, ja schon, wenn er das Tintenfass, in das er vorhin und nachher seine Feder taucht, für dasselbe Tintenfass ansieht. Er scheint sich unter der „Einheit des Bewusstseins“ Gott weiss welche Ungeheuerlichkeit vorzustellen, weil er die schlichte Thatfache nicht bemerkt, dass er fortwährend selbst damit operieren muss, auch wenn er nur zwei psychisch verschiedene Bewusstseinsselemente als zu demselben Gegenstande gehörig bezeichnen will. Zusammenhang, objektiv giltigen Zusammenhang in das Mannigfaltige zu bringen, ist doch offenbar auch sein Streben. Wozu schriebe er sonst ein Buch, darin er mit Sperrdruck „das Sittliche im höheren und weiteren Sinne“ für den „Gegenstand“ erklärt, darauf alles zu beziehen ist. Aber auf diese Betrachtungsart ist sein geistiger Blick noch nicht eingestellt; und so kann ihm Biologie und Kulturgeschichte alles sein, und er kann verkennen, dass der Erkenntnis auch von Biologie eben die Bedingungen des Erkennens überhaupt zu Grunde liegen.

Deshalb, weil er nicht sieht, dass diese Instanzen auch ein Gegenstand der Untersuchung sein müssen, muss sein Urteil über Natorp, trotz all seiner Belesenheit einseitig ausfallen, darum kann ihm Natorp mit Recht den Vorwurf machen, dass er alles zu äusserlich nimmt, und dass ihm bei alledem eine Reihe unkritischer metaphysischer Voraussetzungen unterlaufen, die ihm schwerlich begegnet wären, wenn er vor aller Biologie und Historie ein wenig objektive Analyse unseres tatsächlichen Erkenntnisverfahrens vorgenommen hätte. Es ist jammer schade, dass dadurch Leute, die im Grund nach einer Zielrichtung, dem Aufbau des Kulturlebens auf der Basis freier, vernünftiger Persönlichkeit, hinstreben, sich methodisch befehlen müssen, statt sich ergänzen zu können.

Eine mehr zustimmende Stellung zu Natorp nimmt F. Herrmann in seiner kleinen Schrift über „Die neueste Wendung im preussischen Schulstreite und das Gymnasium etc.“ (Berlin, Reuther & Reichard 1901) ein. Er tadelt nur an Natorp, dass er dem Einzelnen das Ganze zu unmittelbar gegenüberstelle und die thatsächlichen Zwischenglieder nicht berücksichtige. Dieser Tadel beweist, dass auch er das Wesentliche an Natorp bei aller Zustimmung nicht klar erfasst hat. Der Einwand klingt, wie wenn Jemanden, der eine Planetenbahn aus Centrifugal- und Centripetalkraft berechnet hat, der Einwand erwüchse, er habe dabei die Ablenkung durch andere Gestirne nicht in Betracht gezogen. Die Untersuchung, wie das Wirkliche von dem normalen Gang abweicht, hat eben erst nachher zu kommen. So muss auch die gegenseitige Bedingtheit der vernünftigen Persönlichkeit und der Gemeinschaft zuerst logisch fixiert sein, ehe wir fragen können, wie sich die Wirklichkeit dazu verhält und wie etwa die dadurch bedingten Abweichungen unabänderlich oder zu beseitigen sind. Wenn dies dem Verfasser vorschweben sollte, — was er freilich nicht klar zum Ausdruck gebracht hat —, so liesse sich darüber reden. Hier bedarf Natorp zweifellos der Ergänzung, nicht aber der Bestreitung; und die Ergänzung wird er sich wohl, wenn sie methodisch stichhaltig ist, gerne gefallen lassen.

Alle diese Bestreitungen aber haben nicht die Wucht und den Nachdruck, wie diejenigen, mit denen sich die Herbartsche Schule in ihren massgebenden Häuptern gegen Natorp wendet. Diese Schule fühlte sich selbst durch die Angriffe Natorps auf den Meister verletzt, spricht das auch ausdrücklich aus; und antwortet in zum Teil recht erregter Weise.

Zunächst trat Otto Willmann auf den Plan in zwei Kritiken, erstens in dem von Ziller begründeten, von Theodor Vogt herausgegebenen Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, im sechsten Stücke einer Übersicht „Über Sozialpädagogik“ und sodann im zweiten Heft des sechsten Jahrgangs der von O. Flügel und W. Kern herausgegebenen „Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik“ unter dem Titel: „Der Neukantianismus gegen Herbarts Pädagogik“.

Wenn wir diesen Autor behaupten hören, das Verständnis dafür, dass „Autonomie und Sittlichkeit sich ausschliessen“, sei durch die Konsequenzen, die Friedrich Nietzsche aus Kants Moral zog und die sie ad absurdum führen, angebahnt (Zeitschrift

S. 105), wenn wir vernehmen: „die moralische Bildung beruhe auf der Verinnerlichung des dem Zögling von aussen kommenden Gesetzes, und eine solche sei bei Kant ausgeschlossen, da das Gesetz nur von innen kommen dürfe“ (ebenda S. 106), wenn uns mitgeteilt wird, die Wahrheit im Sinne Platons sei „Konformierung des Geistes an die geistigen Inhalte“ der „Ideenwelt“, bei Natorp aber werde die Wahrhaftigkeit zur Herrschaft des Bewusstseins verflüchtigt; wenn endlich die „autoritätslose Fürsorge“ als hölzernes Eisen und viereckiger Kreis verspottet wird: so verstehen wir nur allzudeutlich, dass hier Grundsätze zu Tage treten, die zu den „unverrückbaren Grundlagen“ moderner Wissenschaft und modernen Kulturlebens in ausschliessendem Gegensatze stehen.

Konformierung des Geistes an bestimmte autoritäre geistige Inhalte war ja die Forderung aller Dogmatik und Kirchenautorität, die sich für den Mittelpunkt und Massstab der wissenschaftlichen Wahrheit auszugeben bestrebt war. Ebenso war auf dem Gebiete der Ethik die Verinnerlichung des von aussen kommenden Gesetzes die Forderung derselben Autorität, die den Menschen in ihre Zwangsgesetze bannen wollte. Die moderne Wissenschaft erkennt jene Konformierung nicht mehr an. Sie verlangt, dass sie sich auf einzig durch ihre Logik zwingenden Folgerungen aus realiter nachweisbaren Thatsachen begründe. Und das moderne Kulturleben, das freie Menschen zur Beschlussfassung über die Gesetze der Gemeinschaft beruft, ist mit einer Ethik, die ein von aussen kommendes Gesetz nur aneignen lassen will, grundsätzlich unvereinbar. Sie verlangt Schaffung des Gesetzes nach den innersten Grundlagen des vernünftigen Bewusstseins, d. h. nach einer Ordnung, die, nach Kants angeblich „selbstzufriedener, völlig individualistischer und geschichtsloser Moral“ (Willmann, Jahrbuch S. 318) macht, „dass jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammenbestehen kann“ (Krit. d. r. V., 2. Aufl., 372).

Dass ein Standpunkt, wie der Willmanns, solchen „Kuckuckseiern des modernen Radikalismus“ keinen Geschmack abgewinnen kann, verstehen wir sehr wohl. Wir können unsererseits den Forderungen der gebundenen sittlichen Anschauung, die Willmann vertritt, keinen Beifall spenden. Hier ist einfach die Wahl zu treffen zwischen Schwarz und Weiss, wie es Natorp treffend in einem offenen Briefe an Rein (Die deutsche Schule ed. Rissmann 1899, 4. Heft, S. 231 f.) ausdrückt. Natorp stellt hier nämlich, ohne weiter auf Willmann einzugehen, an die Herbartianer die

Frage, ob „der Wille seine Güte und Würde in sich selbst“ habe, wie es ein Herbartianer, Döhler, in einer Lehrerzeitung Natorp gegenüber als Herbartisch bezeichnet, oder ob „die Verinnerlichung des dem Zögling von aussen kommenden Gesetzes, die Willmann als Leitsatz erhebt, für Ethik und Pädagogik grundlegend sein solle.“

In der That! Freies oder gebundenes Menschentum? das ist die Kernfrage, um die der ganze Streit sich dreht und drehen muss. Mögen in der Praxis heute noch so oft beide Prinzipien vermengt sein, mag es auch dem Einsichtigsten und Tüchtigsten heute oft unmöglich sein, die Scheidung zwischen beiden Lebensgrundlagen in allem einzelnen durchzuführen: die Richtlinien, nach denen wir wirken wollen, müssen klar und zweifelsohne festgestellt werden.

Und um diese Feststellung der Richtlinien dreht sich der Streit, den Natorp entfacht hat. Kant hat diese Richtlinien, wenn auch noch in allzu abstrakter Weise im Sinne freier menschlicher Selbstbestimmung festgelegt. Und diese Grundlagen sind im wesentlichen die Wurzelpunkte jedes Verfassungslebens, in dem das Gesetz durch das freie Zusammenwirken der Staatsbürger entstehen soll. Herbart dagegen hat diese Grundlagen eklektisch verwässert; das ist's, was ihm Natorp vorwirft, und wie wir glauben, wesentlich mit Recht. Das wollen Herbarts Freunde nicht einsehen. Nicht darum handelt es sich, dass etwa Herbart auch von Selbständigkeit, von Freiheit redet, dass auch er den Eudämonismus bekämpft, von „allen aussen liegenden Motiven“, wie Just sagt, frei bleiben will: sondern ob er wirklich die Grundlagen festhält, die auf dies Ziel hinweisen, oder ob er Elemente hereingemenzt hat, die der anderen Zielrichtung entnommen sind.

Mag Natorp im einzelnen zu scharf geurteilt haben, mag er Herbart gegenüber Pestalozzi in übertriebenem Masse zurückgesetzt haben, ja mag er selbst in manchen Punkten positiv irren: in der Grundfrage, um die es sich handelt, hat er Herbart und seinen Anhängern gegenüber zweifellos das Rechte getroffen. Und gerade in betreff der Grundfrage verstehen ihn die Herbartianer in keiner Weise, sondern kritisieren ebenso an ihm vorbei, wie seiner Zeit die Reid, Beattie, Priestley u. a. an Hume vorbeikritisierten.

Diese Gegenkritik haben nach Willmann die drei Häupter der Herbartischen Schule, O. Flügel, Pastor in Wansleben, Direktor K. Just in Altenburg und Prof. W. Rein in Jena in der „Zeitschrift

für Philosophie und Pädagogik“ (1890, 4. Heft, S. 257 ff.) in einem Kollektivaufsatz geübt, darin der erste Herbarts Psychologie, der zweite dessen Ethik, der dritte die Pädagogik des Meisters verteidigen soll.

Für den ersten der drei Gegenkritiker, den Pastor Flügel, ist es charakteristisch, dass er sich um seine Hauptaufgabe, die Verteidigung von Herbarts Psychologie, ziemlich wenig kümmert; eine Erörterung speziell über den Willen nimmt fast den ganzen Aufsatz ein und davon wieder handelt etwa ein Drittel von „der sittlichen Würde des Willens“, also von einem Thema, das man als zur Aufgabe des zweiten Kritikers gehörig annehmen sollte. Und gerade der Kernpunkt von Natorps Angriff wird fast gar nicht berührt. Dieser war: Nicht die subjektiv psychologische Einheit des Bewusstseins, sondern die objektive, d. h. die den gegenständlichen Natur- und Kulturzusammenhang darstellende Einheit hat die Grundlage der Pädagogik zu bilden; die Psychologie eben kann nicht Grundlage, sondern nur Hilfswissenschaft sein. Es wäre interessant gewesen, zu hören, was Natorps Kritiker gerade auf diesen Kern, der die Pädagogik auf eine ganz andere Basis stellt, als es Herbart thut, zu sagen hätten. Natorp hatte doch diesen Kern seiner Kritik mehrfach, besonders deutlich aber, Herbart, Pestalozzi etc. S. 11 hervorgehoben, wo er geradezu sagt: „Ich könnte mich in einigen Streitfragen der Psychologie... sogar auf Herbarts Seite stellen und gelange doch zu einer nicht minder radikalen Ablehnung seiner Pädagogik, da ich die Entscheidung eben nicht in der Psychologie, sondern in der objektiven Analyse des Bewusstseinsinhalts sehe. Der überaus dürftige Hinweis Flügels darauf, dass die Psychologie der Herbartschen Schule noch den Markt beherrsche (a. a. O. S. 258), dass Herbarts Schule mit grosser Energie die Untersuchung über das Verhältnis von Physiologie und Psychologie aufgenommen habe (259) etc. sind doch nichts, was auf obige Frage eingeht, geschweige denn Widerlegung. Und wenn er S. 271, Natorps Satz: „Wie verschiedenes Bewusstsein dennoch ein Bewusstsein sein könne, das ist eben das Wunder“ damit bemängelt, dass er auf Herbarts Lehre von dem Widerspruch zwischen Einheit und Vielheit hinweist, so ist damit erst recht nichts geschehen; die genannte Frage hat er damit erst recht nicht angeschnitten. Es fragt sich ja, ob nicht Herbarts Metaphysik eben blosser Begriffsklitterung statt thatsächlicher Analyse des wissenschaftlichen Be-

wusstseins ist. Und auch dann, wenn dies wäre, so wäre das „Wunder“ des Bewusstseins und erst recht des Selbstbewusstseins nicht beseitigt.

Dass aber Flügel dies thatsächliche, wenigstens mit den heutigen Erkenntnismitteln unauflösbare Wunder beanstandet, dagegen bald nachher Natorp den ganz aus der Pistole geschossenen theologischen Vorwurf macht, er sehe in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ „nicht allein vom positiven Christentum, sondern auch vom Glauben an einen persönlichen Gott ganz ab“, das ist überaus charakteristisch. Ob und wie weit das positive Christentum haltbar ist, das ist eine Frage der Untersuchung; es ist nicht so ohne weiteres als gegeben hinzunehmen, wie das Bewusstsein, mittelst dessen wir alles, auch das Bewusstsein selbst untersuchen. Ich bestreite damit keineswegs den religiösen Gehalt des Christentums; wohl aber, dass man es so dogmatisch einem Denker zum Vorwurf machen darf, wenn er etwas davon bestreitet. Hier giebt, wie es scheint, der Philosoph dem religiösen Dogmatiker den Vortritt.

Im Ganzen aber zeigt Flügel, dass er den, den er bestreiten will, nicht begreift. Und daraus, nicht etwa aus Übelwollen, möchten wir die z. T. allerdings zahlreichen, recht merkwürdigen Missverständnisse und fehlerhaften Citate zurückführen, die Natorp in seinen späteren Gegenkritiken Flügel mit Recht zur Last legt. Ob er ihn nicht begreifen will, diese Frage muss man in sein eigenes Gewissen schieben.

Die gleichen Mängel treten denn auch in überaus drastischer Weise bei der Kritik von Kants Ethik hervor. Hier hat Flügel, wie gesagt, etwas vorausgenommen, was eigentlich Justs Aufgabe war und was dieser nochmals in No. 2—8 seiner Entgegnungen S. 279—284 variiert. Und im Wesentlichen fassen dann auch, trotz einzelner Verschiedenheiten, beide Kritiken auf der nämlichen Grundlage. Beide verstehen in gleicher Weise nicht, was Kant und was Natorp will, polemisieren also, Herbart einfach nachredend, gegen Dinge, die nur in ihrem eigenen Kopfe, keineswegs aber in dem ihres Gegners vorhanden sind.

Daraus, dass Kant die Ethik in der Gesetzmässigkeit des von Furcht und Hoffnung, Lust und Unlust unbeeinflussten Willens gründet, folgert Flügel, der Wille werde „nicht normiert“ (262); also könne sich auch jemand den augenblicklichen Gelüsten hingeben, wenn der Wille keine andere Norm hat, als mit sich selbst

in Einklang zu stehen (263). Und Just meint genau ebenso, die Autonomie als absolute Selbstbestimmung sei Willkür, der durchaus nichts Sittliches inne wohne (280). Die Würde des Willens liege allerdings in der Form, aber diese Form müsse erst bestimmt sein (281). Und da die philosophische Ethik nicht wie der biblische Dekalog autoritär gebiete, sondern von jeder aussenstehenden Autorität absehe,¹⁾ so müsse die Bestimmung der Form, welche dem Willen Würde verleiht, „in ihm selbst gesucht und gefunden werden“ (282). Dazu genüge aber die Allgemeinheit und Einstimmigkeit des Willens nicht (282).

Damit treffen wir gerade auf den charakteristischen Kern des Gedankenkreises dieser Herren. Hier tritt die totale Verschiedenheit ihrer Denkweise von moderner wissenschaftlicher Denkart drastisch zu tage. Was würde man heute von einem Naturwissenschaftler sagen, der behauptete: Der Gedanke, die Thatsachen nach einheitlicher Methode zu verbinden, genüge nicht, man müsse diese Methode selbst festlegen. Wenn das gelten sollte, so würden wir noch etwa am ptolemäischen System festhalten, Oder wie, wenn ein Techniker behauptete, es sei nicht die Aufgabe, unter thunlichster Erkenntnis der Naturgesetze diejenigen praktischen Methoden zu finden, die einer gegebenen technischen Aufgabe am vollkommensten genügten, sondern es müsse die Form bestimmt werden, in der das technische Verfahren ein- für allemal abzulaufen habe. Es zeigt sich hier die ganze Rückständigkeit der festgefrorenen Methode, über deren Bannkreis man bei Leibe nicht hinausgehen darf. Keine Spur von Einsicht darein, dass Kants grösstes Verdienst auf dem Gebiete der Ethik gerade darin besteht, dass er an Stelle der starren Einzelmethode ein Gesetz der Methodik setzt, ein Gesetz, danach jeder neue Entwicklungs-, jeder neue Erkenntnis-, jeder wechselnde soziale Zustand die ihm gemässen vollkommensten Methoden zu suchen hat.

Dieser Glaube, der sittliche Wille müsse noch durch etwas Anderes als durch seine Allgemeinheit und innere Gesetzmässigkeit (Einstimmigkeit) bestimmt werden, ist ein Rudiment jener autoritären Auffassung, die Willmann so entschieden vertritt, wenn er von der Aneignung eines von aussen kommenden Gesetzes redet. Just kommt nur insofern dem Rechten etwas näher, als er die sittliche Würde des Willens in ihm selbst suchen und finden will.

¹⁾ Das ist wohl schön gegen Willmann; aber lange nicht genug.

Aber er verdirbt diesen richtigen Gedanken sofort wieder durch sein Zurückgehen auf Herbarts Geschmacksurteile, denn sie heben eben jene Willkür, die beide Bestreiter Kants von dem „Gesetzescharakter“ fürchten, in der That auf den Thron; der heutigen Praxis entspricht das freilich nur zu oft. Heute entscheiden die meisten Leute wirklich nach dem ihrem anerzogenen oder unerzogenen Willen entspringenden Geschmacksurteil über das, was sittlich richtig sein soll. Und das geschieht gerade darum, weil die tiefere Selbstkritik, die an Stelle des Geschmacksurteils eine logisch begründete Entscheidung setzen könnte, gänzlich fehlt.

Es mag schwer sein, dem noch derart in seinem Geschmacksurteil befangenen Denker den springenden Punkt überhaupt klar zu machen; wohl ebenso schwer wie dem, der da meint, die Erde müsse doch noch durch einen anderen Faden, als den im Gravitationsgesetz bezeichneten, an der Sonne festgehalten werden, den wahren Sachverhalt zum Verständnis zu bringen. Er müsste doch mindestens erst eine Ahnung davon haben, dass er hier nicht streiten, sondern erst einmal verstehen lernen darf.

Es seien wenigstens einige Momente berührt, die vielleicht dazu mitwirken können, wenigstens dem, dessen Wille nicht widerstrebt, den Blickpunkt zu zeigen, von dem aus die Frage betrachtet werden muss.

Zunächst ein paar triviale Analogien, die dazu dienen sollen, den Blick auf die Stelle zu richten, auf die es ankommt. Wir haben tausendfache Arten z. B. von Thürschlössern, von Maschinen etc. Die einen sind gross, die anderen klein, die einen kompliziert, die anderen einfach, die einen dienen diesen, die anderen jenen Zwecken. Aber gleichviel wie klein oder gross, oder einfach oder zusammengesetzt, oder welchen Zwecken dienstbar: wer sie fertigt, hat vor allem eines im Auge zu haben: Die Teile müssen so zueinander passen, dass das Ganze richtig funktioniert.

Diesen Gesichtspunkt müssen wir einmal von den übrigen, die da in Frage kommen, abgesondert betrachten. Natürlich nicht so, dass wir nun glaubten, die Abstraktion sei schon für sich etwas. Denn das ist sie so wenig, wie das Fallgesetz, losgelöst vom fallenden Körper, etwas ist. Wir müssen hier von den Besonderheiten der fallenden Körper und der sonstigen Einwirkungen auf sie einmal absehen und bloss die Gesetzesform für sich betrachten

lernen, um zu sehen, wie die Gesetzmässigkeit beschaffen ist. Wir betrachten also den Umstand, dass die Teile einer Maschine, eines Schlosses, eines sonstigen Werkzeugs zu einander passen müssen, einmal für sich und denken gar nicht daran, was sonst mit dem Werkzeug geschehen soll. Da finden wir denn sofort: diese Forderung des Zusammenpassens gilt von dem besonderen Zwecke unabhängig völlig allgemein. Eine Maschine, die nicht ineinandergreift, ist nichts wert. Das drückt eine Forderung an den Werkmeister aus, der er seinen Willen unterwerfen soll; es enthält die Idee der inneren Vollkommenheit. Diese Idee wird also Richtmass und Zweck für den Werkmeister. Er muss ohne sonstige Nebenrücksichten das Richtige erkennen und die Fertigkeit üben, diesem Ziele thunlichst zu entsprechen. Wenn er dies versäumt, wenn er hodelt, wenn er Fehler verschleiert, so trifft ihn nicht etwa bloss von aussen her, sondern auch vor allem von der Sache selbst aus der Tadel. Sein Werk wird nicht vollkommen. Wenn er aber neue Formen und Zusammensetzungen schafft, bessere Materialien auswählt, und in Folge dessen das Gerät besser funktioniert, so gereicht es ihm im Gegenteil zum Lobe. Das ist der Unterschied alten und neuen Verfahrens, dass dort die Methode und Form fest bestimmt, starr gefordert war, dass dagegen heute kein Gesetz gilt, als das, welches aus der Forderung thunlichst vollkommenen Funktionierens folgt. Das ist äusserst einfach; aber -- es muss eben zum Selbstbewusstsein kommen.

Nun, was hier für die äussere Technik gilt, das gilt in der Ethik für den Zusammenhang menschlichen Handelns überhaupt. Auch hier haben wir viele verschiedene Materialien, tote und lebendige. Wir haben Gedanken, Gefühle, Bedürfnisse, Ziele und Zwecke; wir haben Elemente und Stoffe der Aussenwelt; lebende und tote, die teils als Mittel zu diesen Zwecken dienen, teils als Hindernisse entfernt werden müssen. Hiervon redet die Kulturlehre.

Und nun stehen wir als bewusste, d. h. als denkende, fühlende, wollende Wesen diesem gesamten Getriebe gegenüber und suchen es natürlicherweise unseren persönlichen Wünschen gemäss zu gestalten. Soweit da die tote Natur und vernunftlose Wesen in Frage kommen, scheint dem Objekt gegenüber allenthalben nur jene bereits besprochene technische Frage hervorzutreten. Je sorgsamer wir in der Bearbeitung, Handhabung und Ordnung des

toten Materials sind, umso vollkommener wird es in unserer Hand funktionieren, — natürlich auch unsere Bedürfnisse am besten befriedigen; aber von dieser Frage hatten wir ja eigens abgesehen. Nur auf den einen, von Kant betonten, nicht unwichtigen Umstand wollen wir aufmerksam machen, dass schon hier die vollkommene Bedürfnisbefriedigung von der vollkommenen technischen Ordnung abhängig ist, nicht umgekehrt. Wer Ursache und Bedingung nicht unterscheiden kann, der kann, beiläufig bemerkt, freilich einwenden, der Wunsch nach Bedürfnisbefriedigung sei doch die Ursache davon, dass wir jene Veranstaltungen träfen. Solch billige Weisheit schenken wir uns; denn wenn auch gewiss das Bedürfnis nach Brot die Kunstmühle verursacht, so bliebe unerfindbar, wie dies Bedürfnis auch nur den geringsten Beitrag zu der technischen Zusammensetzung der Mühle liefern könnte.

Dagegen ist etwas anderes höchst wesentlich. Die genannte Beherrschung der Natur, deren Ordnung und Formung unserem Zwecke gemäss kann nicht geschehen, ohne dass unsere Thätigkeiten selbst dem entsprechend geordnet und geformt sind. Und das kann wiederum nicht geschehen ohne Einsicht, Fertigkeit und Wille. Die Ordnung unserer Handlungen gemäss der Einsicht ist Willensthat. Und der der ordnenden Einsicht gemässe Wille heisst vernünftiger Wille. Was da noch anderes hinzukommen soll, das sich nicht aus dem Gesetz dieses Willens selber zu entwickeln hätte, um ihm den Charakter und die Würde eines Vernünftigen zu geben, ist unerfindlich. Wahrhaftigkeit im Streben nach richtiger Einsicht, Thatkraft, Masshaltung all das fliesst aus der Grundforderung des vernünftigen Willens selbst; es bedarf keiner „Ideen“, die von sonstwoher dazu kämen. Denn sie fliessen aus dem Grundgesetz selbst. Und es bedarf keiner Geschmacksurteile, die da sonstwoher autorisiert wären, den Richter zu spielen. Im Gegenteil, die Geschmacksurteile werden ihrerseits gerichtet, je nachdem sie der Vernünftigkeit entsprechen oder ihr im Wege stehen.

Damit wäre die Moral zu Ende, wenn nur ein einziger vernünftiger Wille wäre! Aber in Wirklichkeit sind viele Willen; und da fragt es sich, wie es nun steht; ob sich dadurch unser Ergebnis modifiziert. Eine grosse zweite Reihe tritt uns ausser der genannten entgegen, Nebenmenschen, die uns teils helfen, teils hindern, unsichtbare und sichtbare durch die Jahrtausende gesponnene Fäden, die uns mit ihnen verbinden, ein Netz, in dessen

Maschen wir hineingeboren werden, zwischen denen wir einige Freiheit haben, während wir dadurch andererseits unser Leben gebunden sehen und nur selten und in kleinen Masse mit unserer Individualkraft an dem Netzwerke etwas biegen oder zerreißen oder unserem Belieben gemäss knüpfen können.

Mit diesem Gedanken treten wir an das zweite von Kant und mehr noch von Natorp betonte sittliche Moment, das Moment der Gemeinschaft heran. Und hier versagen unsere Herbartianer wieder völlig. Natorp hat gesagt, das Kriterium des Sittlichen bestehe in der durchgängigen gesetzmässigen Übereinstimmung der Zwecke, nicht bloss des einzelnen Subjektes, sondern aller in einem Reiche der Zwecke vereinigt gedachten willensfähigen Subjekte. Dem gegenüber meint Flügel: „Solange jedes der Subjekte keinen anderen Zweck hat, als vermittelt der Gemeinschaft seine besonderen Zwecke zu erreichen, . . . solange besteht kein sittliches Band der Gemeinschaft“ (a. a. O. S. 267). „Der soziale Zusammenschluss ist zunächst eine Naturnotwendigkeit, ein Streben nach Bedürfnisbefriedigung.“ . . . „Auch Recht, Sitte und Gesetz sind auf dieser Stufe“ (auf welcher?) „nur Hilfen zur Bedürfnisbefriedigung. Bei Herbart hätte Natorp dies alles finden können; nicht allein aber dies, nämlich, was die Gesellschaft ist, sondern auch das, was die Gesellschaft zumal in Form des Staates sein soll. Um dies letztere zu bestimmen, dazu gehören aber selbständige ethische Normen, die Natorp nicht kennt und die unverträglich sind mit dem, was er als das Sittliche bestimmt“ (268).

Wir haben die wesentlichsten Entgegnungen Flügels auf Natorps erstgenannten Satz wörtlich zitiert, um die Methode seiner Polemik klar vor Augen zu führen. Von einer Widerlegung des Gedankens vom Reich der Zwecke findet sich keine Spur. Dagegen wird betont, dass wir einem solchen Reich der Zwecke noch recht weit entfernt sind, so lange die Subjekte mittelst der Gemeinschaft ihre besonderen Zwecke erreichen wollen, eine Wahrheit, die Natorp am allerwenigsten bezweifeln wird. Sodann wird der soziale Zusammenschluss, was Natorp jedenfalls ebensowenig bestreitet, zunächst als Naturnotwendigkeit gekennzeichnet und dann wird autoritär auf Herbart verwiesen, der das alles schon beantwortet habe. Das ist ja völlig, wie wenn man einem Theologen alten Stils einen Widerspruch in der Bibel zeigt. Er antwortet kühnlich: Die Bibel enthält keinen Widerspruch, sondern

ist Gottes Wort, wie man in der Bibel selber nachlesen kann. Dieselbe Logik ist hier verübt. Freilich, wenn Herbart schon Bibelautorität besitzt, so muss aller Einwurf schweigen.

Just dagegen führt Herbarts gesellschaftliche Ideen ins Feld, die die Willensverhältnisse, die beim Einzelnen gefunden sind, wiederholen. In Wirklichkeit wiederholen sie nicht. Die Urideen des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit setzen die Gesellschaft ja schon voraus; das Kultursystem Herbarts bringt ein Element herein, das, so enge es praktisch mit der Ethik verbunden ist, theoretisch doch ebenso scharf davon zu trennen ist, wie die Gesetze der Elektrizität von der elektrischen Batterie.

Bei beiden Bestreitern Natorps spukt, wie freilich auch bei Herbart selbst, die heute noch landesübliche Art der Gegenüberstellung von Staat bzw. Gesellschaft und Individuum, welche dann zu dem Streben nach einem Kompromiss zwischen den Ansprüchen beider führt. Man zerbricht sich den Kopf darüber, wo die Grenzen der Herrschaft des Individuums und der Gesellschaft liegen (St. Mill). Das Gemeinwesen ist aber weder, wie Manchesterismus und Anarchismus glauben, eine blosser Summe von Individuen, noch ist es etwas, was als eine heterogene Macht über den Individuen stehen dürfte; es ist thatsächlich eine bestimmte Verknüpfung der Individuen, deren — meist unsichtbare — Verbindungsfäden ebenso stark und ebenso real sind, wie die materiellen Gebäude und Schienenwege und Arsenalen, deren sie sich bedienen. Diese Verknüpfung ist entweder so, dass die Fäden dem Erwerbs- und Machtinteresse einzelner Gruppen gemäss sind; dann entsteht für die übrigen Menschen der Anblick von einem Gemeinwesen, das über ihnen steht, mit dem sie nur auf dem Wege des Kampfes oder des Kompromisses auch ihre Interessenfäden in Einklang bringen können. Oder aber das Gemeinwesen verknüpft sich gemäss der Idee frei sich selbst bestimmender Menschen; dann sind seine Fäden eben die Bedingungen der Freiheit der Einzelnen selbst, oder, um mit Kant zu reden, Gesetze, welche machen, dass des einen Freiheit mit der anderen ihrer zusammenstimme.

In jedem Falle aber ist das Gemeinwesen weder ein Organismus, in dem die Individuen bloss Zellen wären, noch eine blosser Summe wie ein Sandhaufen, sondern eine Organisation, also etwas, das in der Natur höchstens schwache Analoga, aber kein Ebenbild zeigt. Denn Organisation ist, selbst wenn sie so zu

sagen unbewusst und naturwüchsig entstanden wäre, dennoch die Beziehung denkender und wollender Wesen; sie ist stets das, sei es bewusst gewollte, sei es unbewusst sich ergebende Produkt bewusster Thätigkeiten.

Wenn wirklich, wie Flügel sagt, der soziale Zusammenschluss eine Naturnotwendigkeit ist, so muss denn doch vor allem einmal — gerade im Hinblick auf Pädagogik — die Art dieses Zusammenschlusses klar erkannt werden, damit man wisse, wozu man zu erziehen habe; damit die Organisation nicht unbewusstes Ergebnis bewusster, aber in ihren Konsequenzen unbegriffener Handlungen bleibe, sondern selbst bewusst, einem bestimmten Ziele gemäss erstrebt werde. Es muss eingesehen werden, dass die Gemeinschaft und das Individuum eine unzertrennliche Korrelation bilden, derart, dass der Stand des Gemeinwesens für die Entwicklung der Individuen, deren Entwicklung aber rückwirkend für die Vorwärts- oder Rückwärtsbildung des Gemeinwesens massgebend ist.

Was aber Vorwärtsbildung, was Rückwärtsbildung zu heissen hat, das ist nicht so einfach zu bestimmen. Da kommt einerseits die Mannigfaltigkeit und der Reichtum der Lebensfunktionen in Frage. Die blosse Hirten- und Bauerngemeinschaft ist von diesem Gesichtspunkt aus rückständiger als ein moderner Kulturstaat. Dieser Gesichtspunkt ist der Gesichtspunkt der Kultur.

Dagegen kann die Frage auch auf die Geschlossenheit, das Ineinandergreifen der Lebensfunktionen gehen und auf die Art, wodurch solche Geschlossenheit, solcher Zusammenhang der Ordnungen und der Handlungen und des Wollens hergestellt wird. Das ist der Gesichtspunkt der Ethik. Da kann es sein, dass ein elementares Gemeinwesen freiere Selbstbestimmung und grössere Geschlossenheit entwickelt als ein Kulturstaat. In diesem Falle stände das kulturell unentwickeltere Gemeinwesen sittlich höher. Denn sittlich ist eben nichts als das aus freier Selbstbestimmung hervorgehende geschlossene Ineinandergreifen der Lebensfunktionen.

Wir haben dies vorhin betrachtet, als wir den geschlossenen Zusammenhang, wie ihn etwa ein einziges Vernunftwesen in seinen Beziehungen zur vernunftlosen Natur haben möchte, ins Auge fassten.

Wenden wir uns zu diesem zurück. Wir sehen, dass dieser Zusammenhang vollkommen wird durch die Ordnung seiner Funktionen, nicht durch die Abhängigkeit von der Bedürfnisbefriedigung,

die nur — wie bei der Kornmühle — Folge aber nicht bedingender Umstand ist. Die vernünftige Ordnung: darin lag der ganze Zauber beschlossen. Und nun fragen wir, wird die Gesetzmässigkeit solch vernünftiger Ordnung in ihrem Wesen auch nur um ein Haar anders, ob ein oder zwei oder zwanzig oder alle vernünftigen Wesen sich in ihr befinden, von ihr geleitet werden und sie ihrerseits aufrecht erhalten? Schwerlich. Auf diese ganz objektive, von Willkür völlig freie Gesetzesgestaltung kommt also alles allein an, wenn wir von Sittlichkeit reden.

Da könnte man nun freilich nach Flügel sagen, derartige Gesetzmässigkeit sei nicht vorhanden. Dass sie nicht rein vorhanden ist, dies ist zweifellos. Aber darum ist sie immerhin etwas vorhanden; und in ihrer Reinheit ist sie doch Norm und Ziel, wenn wir eben vernünftige Wesen sein wollen. Denn sie drückt ja, wie wir gesehen haben, die eine Gesetzmässigkeit des Vernünftigen aus. Was eben hiermit nicht stimmte, ist eben noch nicht oder nicht mehr vernünftig. Vernunftwesen müssen ihrer inneren Art gemäss die Ordnung, in der sie ihre Bedürfnisse befriedigen, in vernünftiger Gesetzmässigkeit gestalten. Nur soweit sie das thun, sind sie Vernunftwesen.

Daraus folgt nun ohne weiteres eine ganze Reihe von Sätzen, die die Beziehungen des Einzelnen zum Einzelnen, zur sittlichen Gemeinschaftsidee und zur unvollkommenen wirklichen Gemeinschaft betreffen, und die schliesslich die Fortentwicklung der wirklichen Gemeinschaft zur sittlichen Gemeinschaft zur Aufgabe haben.

Davon seien einige angeführt. Der Mensch muss sich vernünftig selbst bestimmen können; d. h. er muss schon äusserlich frei sein, seine sittliche Entschliessung darf nicht durch Zwang, durch Angst ums Brot, durch Sondervorteile gebeugt werden. Die direkte Sklaverei wie die indirekte des Mammons ist also unsittlich, Kant drückt dies dadurch aus, dass er fordert, das Vernunftwesen dürfe niemals — wie die vernunftlose Natur — bloss als Mittel, sondern müsse zugleich stets als Selbstzweck behandelt werden. Die sämtlichen Pflichten des Menschen gegen den anderen erwachsen zwanglos aus diesem Prinzip.

Nun geht Kant freilich allzurash dazu über, zu fordern, dass die Willensentscheidungen stets direkt dem Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung gemäss seien. Das können sie nicht. Der Richter z. B. kann nicht dem Prinzip des allgemeinen Gesetzes

gemäss richten, sondern er muss dem gegebenen Gesetze gemäss handeln; selbst wenn dies bloss aus dem Bestreben einzelner Volksgruppen, mittelst der Gemeinschaft ihre besonderen Zwecke zu erreichen, hervorgegangen wäre. Was er thun kann und muss, das ist, dass er die Änderung unvollkommener und unmoralischer Gesetze erstrebt.

Und hier erscheint nun das Korrelat zu der ersten Forderung vernünftiger Gesetzmässigkeit: die Ausbildung der Ordnung, durch die das Zusammenwirken frei sich selbstbestimmender Menschen möglich ist. Hierfür ist ja in unseren Verfassungen wenigstens der Grund gelegt; es ist also für uns diese Forderung nichts Neues und Unerhörtes mehr.

Um dem Ziel freilich näher zu kommen, bedarf es zunehmender Einsicht und zunehmenden sittlichen Willens. Und hier setzt die Frage der Erziehung ein. Von hier aus wird deren Ziel ganz direkt bestimmt: Es gilt, den Gesichtspunkt vernünftiger Ordnung, die durch frei sich selbst bestimmende Vernunftwesen weiterzubilden ist, in den Mittelpunkt zu rücken und zur Klarheit zu bringen; so dass sie der Massstab sei, an dem auch die Gesetzmässigkeit des gegebenen Gesetzes selber zu messen ist.

Die Herren Herbartianer werden, wenn sie wirklich ernstlich diesen Gedankengang durchdenken, zugeben müssen, dass ihr Meister, in so viel Einzelnem er sich auch an Kant anlehnt, doch gerade die tiefsten und reifsten Gedanken Kants nicht zu erkennen vermochte. Darum müssen wir Natorp durchaus recht geben, wenn er bei aller Anerkennung der trefflichen Einzelgedanken Herbarts sein Schlussurteil über dessen Ethik doch dahin abgibt: „Sie hat die von Kant gewonnenen Fundamente wieder preisgegeben“. Es ist Eklektizismus ohne soliden inneren Zusammenhang.

Herbarts Ideen bilden nur schwache, im einzelnen haftende, aus keiner gemeinsamen Wurzel strebende Fäden dazu. Ist schon das harmonische Verhältnis zwischen Wille und Urteil = innere Freiheit, so kann auch der Wille der rücksichtslosen Egoisten „frei“ genannt werden. Ist der stärkere aber nicht der mit dem allgemeinen Vernunftgesetz übereinstimmende Wille das Vollkommene, so könnte ja wohl Herbart nicht ohne Grund von unseren modernen Kraftmännern angezogen werden. Und wenn zum Wohlwollen schon das harmonische Verhältnis meines Willens zu

dem gedachten fremden genügt, so könnte es ja wohl schon das Verhältnis zweier rücksichtslosen Vertreter der Macht sein, das dies Wohlwollen begründete..

Aber da kommt die vierte Idee Herbarts, die uns sagt, dass der Streit missfällt, und dass zu dessen Vermeidung das Recht gesetzt werden muss. Bloss zur Vermeidung des Streites? fragen wir da zunächst. Nicht auch zur Regelung positiven Zusammenwirkens? — Sodann aber ist noch gar nicht ausgemacht, dass der Streit missfällt; in der That missfällt nicht jeder Streit. Der nämlich nicht, welcher zur Durchsetzung und Erhaltung freier Lebensgemeinschaften geführt wird. Von der fünften Idee Herbarts, der Billigkeit, wollen wir lieber schweigen. Natorp hat den Vergeltungsgedanken, der in ihr steckt, hinreichend als unsittlich gekennzeichnet.

Diese fünf Ideen sind aber, ganz abgesehen von ihrer inneren Mangelhaftigkeit, durch kein gemeinsames Band vereinigt. Just behauptet zwar (287): „Jeder Unbefangene muss die Gründlichkeit und Schärfe des Denkens bewundern, mit der Herbart diese Musterbilder des Willens aufsucht und konstruiert, so dass eine an die andere mit zwingender logischer Notwendigkeit sich anreihet, bis die Reihe geschlossen ist und eine Fortsetzung logisch nicht mehr möglich erscheint.“ Aber ich bedauere, dieser „Unbefangene“ nicht sein zu können, so gerne ich es möchte. Oder ist vielleicht „jeder Unbefangene“ nur in Herbarts Lager zu finden? Jedenfalls verlange ich etwas mehr, wenn von zwingender logischer Notwendigkeit die Rede sein soll.

Muss man diese Ethik als durchaus rückständig ansehen, beachtet sie gerade Kants wesentlichste Errungenschaften nicht, so ist damit auch festgestellt, dass sie nicht der Pädagogik zu grunde liegen kann, wenigstens nicht einer Pädagogik, welche klar und zweifelsohne den frei sich selbst bestimmenden Menschen als Erziehungsziel aufstellt, eines Menschen also, wie er theoretisch dem Begriffe des Vernünftigen, wie er praktisch einer Verfassung entspricht, welche die Gesetze durch die Gesamtheit der Staatsbürger, bezw. deren Beauftragte schaffen lässt. Sagt man, das eben wolle man nicht, gut! Dann steht man auf dem Standpunkte Willmanns, der ganz konsequenterweise bewirken will, dass der Mensch sich von aussen her autoritär gegebene Gebote innerlich aneignet, ihnen also Einsicht und Willen anbequemt. Das ist wenigstens ein klarer Standpunkt, wenn auch nicht einzusehen ist,

die vernünftige Wesen, falls ihre Vernunft nur einmal ein wenig ruht, sich derart zu Mitteln für autoritäre Zwecke benutzen lassen werden. Sie werden wider solche Zumutung sich aufbäumen und sagen, dass ein Vernunftwesen nicht das Recht habe, das andere als blosses Mittel zu benutzen und werden eine Ordnung ordnen, in der sie gleichermassen als Vernunftwesen geachtet und anerkannt werden; oder vielmehr: sie brauchen das nicht erst zu thun, sie haben es in den Kulturstaaten bereits gethan, und sie brauchen bloss zu erhalten und konsequent durchzuführen, was schon gilt. Es dürfte schwerlich möglich sein, die alte autoritäre Ethik wieder allgemein zur Anerkennung zu bringen, wenn auch ihre völlige Überwindung noch manchen Kampf kosten mag.

Wenn aber nicht Erziehung zur Autorität, so bleibt nur Erziehung zur Vernunft und zur allgemeinen Erkenntnis ihrer strengen objektiven Gesetzmässigkeit übrig. Sonst erhalten wir statt Ordnung nur Willkür, wobei dann die an dieser oder jener Ordnung Interessierten die Ideen der Gesetzmässigkeit aus ihren zufälligen Geschmacksurteilen, d. h. nach teils unbewussten und verborgenen, teils aber auch noch offen und zynisch verkündeten Gruppen- und Einzelinteressen entwickeln. Das Ergebnis ist dann ein zufällig aus dem Vertragen und Streiten egoistischer Gruppen hervorgehender Majoritätswille, der sich der Minorität aufdrängt, ohne auch nur im geringsten danach zu fragen, ob das sogenannte Gesetz auch durch den Grundgedanken vernünftiger Gesetzmässigkeit zu sanktionieren ist. — Wohlgemerkt, es ist freilich nicht anzunehmen, dass jemals völlige Übereinstimmung zwischen den Menschen über all das herrschen werde, was vernünftiger Ordnung gemäss ist. Das wechselt ja auch mit der Entwicklung selbst; neue Erfindungen und deren Folgen z. B. machen neue Ordnungen nötig. Aber wesentlich ist, dass die Schaffung dieser Ordnung nicht dem Geschmacksurteil bzw. den Interessen entspringt, sondern ernst und gewissenhaft auf der Erkenntnis fusse, dass auch das Interesse selbst endgiltig am besten damit gewahrt werde, wenn es bei Schaffung der Ordnung als solches gar nicht mitspricht.

Wenn die Schule Herbarts sagen kann, sie habe diesen Gesichtspunkt bisher ihrer Erziehung zu Grunde gelegt, sie habe den Gedanken objektiver Gesetzmässigkeit, der sich unmittelbar aus dem Gedanken freier Vernunft begründet, gelehrt und gepflegt, dann müssen wir Abbitte leisten. Aber es ist doch merkwürdig,

dass dieser Gedanke dann so ausserordentlich wenig auch nur bekannt ist, obwohl Herbarts Richtung im Wesentlichen die Schule beherrscht.

Wohl sagt ja Wilhelm Rein, der dritte und vorgeschrittenste der Bestreiter Natorps (314), Sittlichkeit gedeihe nur auf freiem Boden, wo Zwang herrsche, da sei sie verloren. Er nimmt ausserdem erfreulicherweise gegen Willmann, gegen die autoritär von aussen kommende Ethik entschieden Partei. Und er sagt ganz ausdrücklich: „Hier liegt das Problem: Wie vereinigt sich innere Schöpferkraft mit objektiv gegebenen sittlichen Ideen?“ Man sollte meinen, diese Problemstellung erlaube logisch einzig und allein die Antwort: Sie sind nur zu vereinigen, wenn sie aus der inneren Schöpferkraft der freien Vernunft, aus ihrem Gesetz, als dessen eigenster gesetzmässiger Ausdruck erwachsen.

Aber da biegt auch Rein, statt handfest auf diese einzig mögliche Lösung loszusteuern, ab, und nun kommt er zu dem Gedanken: „Woher will der Einzelne das Recht nehmen, dass er nicht bloss formell, sondern auch inhaltlich die Massstäbe für Gesinnung und Handlung festlege?“ — Auch inhaltlich? Die Frage ist allerdings sonderbar. Sittliche „Inhalte“ giebt es nicht, wenigstens nicht nach dem, was wir als Inhalt zu verstehen gewohnt sind. Das ist ja eben der Grundunterschied alter autoritärer und neuer freier, entwicklungsfähiger Ethik, dass erstere bestimmte inhaltliche Gebote ein für allemal festlegen will, während letztere sagt: Jede Handlung ist richtig, sofern sie sich einstimmig in den Zusammenhang fügen lässt, falsch, sofern dies nicht der Fall ist. Ich vermute, dass Rein hier ein wenig Kulturinhalte mit sittlichen Beziehungen vermengt. Wenn er (S. 313 f.) ganz richtig sagt, „die Form verdanken die sittlichen Maximen der Autonomie, aber der Inhalt fliesst der gestaltenden Arbeit von aussen zu“, so ist damit doch eigentlich gesagt, dass der zu gestaltende Inhalt an sich weder sittlich noch unsittlich sei, sondern es erst durch die gestaltende Arbeit werde; ebenso wie ein Eisenstück noch nicht funktionsfähiger Maschinenteil ist, sondern es erst wird durch das formende Schaffen. Aber es scheint ihm vorzuschweben, dass dieser von aussen kommende Inhalt bis zu einem gewissen Masse schon sittlich gestaltet ist; denn er setzt hinzu, der Inhalt fliesse „aus der sittlichen Gemeinschaft zu“.

Wenn hier Rein etwa daran denken sollte, dass die autonome Vernunft trotz allem ihre sittlichen Ideale nicht unver-

mittelt verwirklichen kann, so wäre darüber zu reden. Immerhin muss die durchgängige Gesetzmässigkeit als Endziel trotzdem ebenso anerkannt werden, wie dies vollkommene Ineinandergreifen der Teile bei einer Maschine. Völlig werden wir ja nie das Ideal erreichen. Aber das ist wieder ein Unterschied alter und neuer Ethik, dass jene die Schlechtigkeit des irdischen Jammerthales hinnimmt und das Ideal als Troststück daneben stellt, während für diese das Ideal der Wegweiser ist, der die Aufgaben zeigt und die Richtlinien dazu angiebt. Für die Aufstellung dieses Ideals aber ist das Vernunftgesetz durchaus autonom; und ihm das Wirkliche zuzubilden — ist eben die sittliche Aufgabe.

Hierauf muss die Pädagogik also begründet sein, wenn sie Erziehung zu vernünftigen freien Menschentum sein soll, wenn sie den Menschen zu dem befähigen soll, was heute schon verfassungsmässig seine Aufgabe ist, zum freien Mitgesetzgeber im Gemeinwesen.

Zu diesem Zwecke muss allerdings der Unterricht eine andere Richtung erhalten, als sie ihm Herbart geben kann. Vor allem hat Natorp darin recht, wenn er gegen die Begriffe vom erziehenden Unterricht und vom Gesinnungsunterricht sich ablehnend verhält. Denn diese Zusätze sind entweder reine Pleonasmen, oder es verbirgt sich dahinter die Tendenz, den Schüler in der That zu einer inhaltlich bestimmten Überzeugung und sittlichen Auffassung zu erziehen, also nicht etwa zu einem wahrhaftigen, in dem Gedanken sittlicher Gemeinschaft gefestigten Menschen, sondern in erster Linie zu einem Anhänger eines bestimmten Glaubens, oder eines exklusiven Patriotismus, wo nicht gar zu einer bestimmten Parteigesinnung. Die „inhaltliche Erfüllung“ des sittlichen Prinzips, so meint Rein (313), kann nirgends anders woher, als aus dem sittlichen Bewusstsein der Gemeinschaft geschöpft werden. Das ist richtig, wenn damit gemeint ist, dass ein folgender Zustand nur auf Grund des vorherigen erwachsen kann; aber es ist sehr bedenklich, wenn sich damit die Meinung verbindet, in der gegebenen Gemeinschaft und deren Bewusstsein liege irgendwelche Begründung für das, was ich für richtig halten soll. Auch die Mathematik, die Naturwissenschaft, die das Individuum lernt, ruhen ja auf der Arbeit der Vergangenheit, können nur aus dem wissenschaftlichen Bewusstsein der wissenschaftlichen Gemeinschaft hervorgehen. Aber der Grund, warum ein mathematischer oder physikalischer Lehrsatz als richtig aner-

kannt wird, kann nur aus der Logik des betreffenden Zusammenhanges, nirgend woandersher sich ergeben. So auch in der Ethik, wenn man das sittlich Richtige feststellen will. Sonst läuft man doch stets Gefahr, statt wirklich wissenschaftlicher Gemeinschaftsethik nur die Geschmacksurteile eines Parteimilieus, etwa des Milieus der sogenannten guten Gesellschaft vorzutragen. Dass der Lehrer sich davon nicht ganz loslösen kann, mag ja zugegeben werden, dass er sich aber nach Kräften verselbständigen soll, dass es ihm zur sittlichen Aufgabe gemacht werden muss, das zu thun, das ist doch wohl zweifellos. Hierüber aber hat sich auch Rein nicht klar und unzweideutig ausgesprochen, wenn er auch wohl sachlich auf diese Seite neigt.

Aber noch etwas anderes ist zu bemerken. Es handelt sich darum, ob trotz dem Gesagten die Ethik für sich den Kern und das Centrum des Unterrichtes bilden soll. Rein erkennt zwar eine relative Selbständigkeit der wissenschaftlichen, ästhetischen und technischen Bildung an; er möchte sie aber in Beziehung zum Centrum der Persönlichkeit, zu den sittlichen Ideen setzen. Damit scheint er — es bleibt ja zweifelhaft, wie weit die Schwierigkeit des Ausdrucks hier Missverständnisse schaffen kann — die sittlichen Ideen als so eine Art Pfosten zu betrachten, an denen aller Unterricht angebunden werden soll. Das wäre dann eben falsch. In diesem Sinne ist die Ethik nicht Centrum des Unterrichts, sondern nur ein Teil des Unterrichts, sofern sie ein Teil der Wahrheit ist; und der Lehrer wird nur dann an sie anknüpfen, wenn es der Gegenstand mit sich bringt, wie er gegebenen Falls ebenso an andere Unterrichtsteile anknüpft, wo sich ungezwungen Beziehungen bieten. Der Unterricht selbst ist dem Ziel nach nur dazu da, Erkenntnis zu schaffen, also intellektuell zu erziehen. Sofern er dies thun will, muss er wahrhaftig sein, und er wird den Sinn für reine Wahrhaftigkeit dadurch wecken, also ohne weiteres Gesinnungsunterricht sein. Es muss Zucht und Ordnung herrschen, regelmässige Arbeit, Aufmerksamkeit etc. gefordert werden. Somit wird er ohne weiteres auch erziehend wirken, wenn auch nicht so allumfassend, wie es Lehrerstreben und oft Lehrerhochmut in Anspruch nehmen möchte.

Darum sind die Worte erziehender Unterricht und Gesinnungsunterricht, das sei nochmals gesagt, entweder eine leere und überflüssige Phrase, oder es verbergen sich besondere Tendenzen dahinter, Rudimente althistorischer Gesinnungsmacherei, die im Inter

esse gerade der Wahrhaftigkeit und Sittlichkeit auf das Schärfste zurückgewiesen werden müssen.

Auf die Streitfrage über den Zusammenhang von Regierung und Zucht sei hier nicht eingegangen, da sie minder wesentlich sein dürfte. Wenn man unter Zucht die Lenkung der noch nicht vernünftig selbstbeherrschten Antriebe, unter Regierung die Weiterbildung der bereits entwickelten vernünftigen Strebungen versteht, so ist doch wohl nichts, was diese Unterscheidung anfechtbar erscheinen lassen könnte.

Dagegen muss ein anderer Einwand erhoben werden, der sich gegen den (S. 304) von Rein aufgestellten Satz richtet, das „Interesse“ sei der Fundamentalbegriff der Lehre vom erziehenden Unterricht. Zwar gegen dies mehrdeutige Wort als solches soll nicht angekämpft werden, da sonst vielleicht nur Wortstreit herauskäme. Mit der Herbartschen Auffassung des Interesses aber scheint ein anderer Satz von Rein auf das engste zusammenzuhängen, der da lautet: „Gesetzmässiger Aufbau des Bildungsinhalts gemäss dem gesetzmässigen Aufbau der Geisteskräfte war das Ideal Pestalozzis, Herbarts und seiner Nachfolger“ (305). Diesen Satz müssen wir, um den Gegensatz unserer pädagogischen Grundrichtung klar herauszuschälen, geradezu umstülpen: Gesetzmässige Entwicklung der Geisteskräfte gemäss dem gesetzmässigen Zusammenhange des Bildungsinhalts: das muss das Ideal der Erziehung, also auch des Unterrichts sein.

Der gesetzmässige Zusammenhang des Bildungsinhalts muss also das erste Ziel sein, das wir erstreben müssen, ein unendliches Ziel, in dem wir noch nicht sonderlich weit gekommen sind trotz unserer überaus leistungsfähigen Fabriken von Einzelerkenntnissen und unserer gewaltigen Warenhäuser voll Wissen. Wir dürften hier im Gegenteil noch recht sehr in den Elementen stecken, wie unser heutiges Herumtasten zwischen Gymnasien, Realgymnasien, Realschulen, Reformgymnasien etc. aufs deutlichste kennzeichnet. Aber die Verschiedenheit dieser Anstalten gründet sich nicht etwa darauf, dass man etwa aus einer verschiedenen Auffassung der psychologischen Geisteskräfte verschiedene Bildungsinhalte abgeleitet hätte, sondern umgekehrt, weil eine verschiedene Auffassung des Wertes der Bildungsinhalte und ihrer Zusammenhänge zu einer verschiedenen Erziehung der Geisteskräfte geführt hat. Damit soll diese Verschiedenheit der

Schulen ja nicht etwa getadelt werden. Wir müssen heute noch tasten, suchen und versuchen; und sowohl was die bestmögliche Zusammensetzung des Bildungsinhalts, als was die bestmögliche Art ihn, zu vermitteln, angeht, sind wir noch auf langehin auf das Experiment angewiesen. „Man muss Experimentalschulen errichten, ehe man Normalschulen errichten kann.“ Dies Wort aus Kants Pädagogik gilt noch heute. Das einzige, worüber Einhelligkeit und Klarheit herrschen sollte und müsste, ist das Bildungsziel. Gerade dies ist aber heute noch dem Streite der Parteien unterworfen, da es mit der gesamten Richtung der Weltanschauung unzertrennlich zusammenhängt. Vollblutautoritarier, eklektische Halb- und Viertelsautoritarier und Anhänger der vernünftigen Gemeinschaft kämpfen hier noch — nicht so sehr um die Art als um das Ziel, danach das Leben, danach also auch der Unterricht organisiert werden soll. Und dieser Streit erschwert sich durch die Unklarheit, darin sich viele Vertreter der freien, vernünftigen Selbstbestimmung über das Gesetz ihres eigenen Willens befinden.

Bei der Suche nach dem richtigen Aufbau des Bildungsinhalts aber wird nach unserer Überzeugung wiederum der prinzipiellere Vertreter freien vernünftigen Menschentums früher oder später den Sieg, den Sieg auch über den Eklektiker Herbart davontragen. Statt sich mit der mindestens überflüssigen Scholastik der sechs Interessen, der „Formalstufen“ zu belasten, wird man seinen Fleiss mehr darauf richten, wie man den Unterrichtsstoff so wählt, dass am Schlusse eine einfachere oder zusammengesetztere aber jedenfalls klare Übersicht über den auf jeweiliger Stufe begreifbaren gesetzmässigen Zusammenhang von Welt und Leben ins Selbstbewusstsein der Zöglinge eingeht. Die Psychologie ist nicht Grundlage, sondern Hilfsmittel für den Unterrichtenden; ein zwar wichtiges, aber mit Vorsicht zu benutzendes Hilfsmittel, das vor allem zu keiner Schematisierung, zu keiner Einzwängung des Stoffs in psychologische Schubfächer führen darf. Die Frage, wie kann ich etwas dem Geist und Herzen des Schülers nahebringen, wie kann sein Wille am besten zur Arbeit, zur Einsicht in das Wahre und Rechte bestimmt werden, das ist, wie auch Lehmann betont, vielmehr eine Frage der Kunst als der Wissenschaft. Technische Handgriffe sind da recht nützlich; aber die für den einen taugen, taugen oft nicht für den anderen, und die Art, wie man heute einen bestimmten Stoff der einen Klasse mit

Leichtigkeit beibringt, kann morgen bei einer anderen gleichaltrigen völlig versagen.

Als grundlegend aber müssen wir festhalten; und das wollen wir am Anschluss an Natorp (Herbart und Pestalozzi S. 10) folgendermassen ausdrücken: Das positive Bilden geschieht nach den Gesetzen, nach denen sich der menschliche Bildungsinhalt, d. i. der gesetzmässige Inhalt des theoretischen, des ethischen, des ästhetischen Bewusstseins folgerichtig aufbaut; die psychologische Erwägung dagegen richtet sich wesentlich auf die Überwindung der Hemmnisse, die sich — infolge der besonderen Geartung und Entwicklungsstufe von Lehrer und Schüler — gegen die Übermittlung und Erfassung dieses Bildungsinhaltes auftürmen.

In drei Hauptpunkten ist also Herbarts Pädagogik vom Standpunkte kantischer Grundgedanken und ihrer Fortentwicklung im modernen Denken zu beanstanden: erstens darin, dass an Stelle des Strebens nach objektiv einheitlicher Gestaltung des Bildungsinhaltes das Streben nach einem psychologisch einheitlichen und damit oft zu Schematismus führenden Verfahren tritt; zweitens darin, dass die Ethik, statt einfach die durchgängige Gesetzmässigkeit im Zusammenhange alles menschlichen Wollens und Handelns zum Ziel zu setzen, die Form selber bestimmen will, und damit notwendig zu erstarrendem Formalismus und Dogmatismus führen muss, darin endlich, dass diese so zugerichtete Ethik einseitig in den Mittelpunkt des Unterrichts gestellt wird, statt eine Seite bzw. ein Teil des gesamten Menschen bildenden Unterrichts zu sein. Hand in Hand damit wird dann die Bedeutung der Schule gegenüber dem Leben und seinen praktischen Einflüssen überspannt.

Dass darum nun Herbart abgesetzt, Kant auf den Thron gehoben werde, diese Forderung ist keineswegs in obiger Kritik eingeschlossen. Das viele Tüchtige und Treffliche, das Herbart im Einzelnen geleistet hat und noch leistet, soll nicht verkannt werden, wenn auch selbstverständlicherweise bei einer Kritik, die speziell die Fehler aufzudecken unternimmt, die Erörterung der guten und bewahrenswerten Seiten zu kurz kommen muss. Diese können ja auch erst dann mit Erfolg aufgesucht und eingefügt werden, wenn die prinzipielle Kritik zum Ziel geführt ist.

Dass auf der anderen Seite Kant so ohne weiteres übernommen werde, kann ebenfalls nicht die Absicht sein. Gewiss muss auch er in gar manchem, sowohl in seiner Erkenntnislehre als in seiner Ethik verbessert werden, und zwar in fundamentalen

Punkten. Zu denen rechne ich, wie schon angeführt, in der Erkenntnislehre, — worin ja Natorp allerdings heute noch nicht zustimmen wird — das Abstreifen des erkenntniskritischen, völlig unbegründet hereingeschnittenen Vorurteils, dass Raum, Zeit und Kategorien deshalb, weil wir psychologisch unser Weltbild damit aufbauen, auch in ihrer Bedeutung „subjektive Bedingungen der Anschauung und des Denkens“ blieben und nicht für eine Welt der Dinge an sich Geltung beanspruchen dürften, ja müssten. Mit diesem thatsächlich aus psychologischen Erwägungen hervorgegangenen Irrtum hat Kant selbst die psychologischen Auffassungen seiner im Wesen durchaus nicht psychologisch gemeinten Entdeckungen verschuldet. Ebenso hat er in der Ethik zwar das Gesetz der Einheitlichkeit vernünftiger menschlicher Handlungen aufs schärfste betont und es als Gesetz für ein Reich der Zwecke freier Wesen gekennzeichnet; aber er hat es völlig unmittelbar auf das menschliche Handeln für anwendbar gehalten; er hat nicht gesehen, dass es nur Ziel und Richtlinie sein kann, wonach wir die praktischen Ordnungen des Lebens selbst ausgestalten müssen; dass diese Ausgestaltung notwendig ist, wenn es auch nur möglich sein soll, das individuelle Handeln diesem Gesetz gemäss zu gestalten;¹⁾ und er hat mit seinem „Du kannst, denn Du sollst!“ einen Rigorismus — sehr wider seine Absicht — gelehrt, der thatsächlich Ideal und Wirklichkeit unüberbrückt lässt und den Einfluss seines Sittengesetzes auf das wirkliche Handeln und wirkliche Ordnen der Gesellschaft verkümmern musste. Damit erwächst ihm kein grosser Vorwurf. Zu seiner Zeit gab es noch nicht die Anfänge eines Verfassungsstaates in Deutschland und somit noch nicht die praktische Aufgabe aller Staatsbürger, das Gesetz der Einhelligkeit zum Leitfaden ihrer gesetzgeberischen Willensentscheidungen zu machen. Aber ein grosser thatsächlicher Schade war es doch, denn umso leichter konnten in den rückläufigen ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts seine Gedanken verschüttet und vergessen werden, und auch dann noch unbegriffen und unangewandt bleiben, als die Anfänge des Verfassungslebens die altautoritäre Normativethik prinzipiell unmöglich machte. Als es dringend erforderlich gewesen wäre, einen Leitfaden aufzustellen,

¹⁾ In seiner Schrift zum „ewigen Frieden“ Anhang II spricht Kant betr. des Völkerrechts allerdings davon, die Voraussetzung sei, dass ein rechtlicher Zustand existiere. Das wäre für unseren Fall in seine Konsequenz zu verfolgen.

danach die Willensentscheidung bei gesetzgeberischer Thätigkeit hätte stattfinden sollen, fehlte das Bewusstsein von Kants Vorarbeit. So begründete sich auch von hier aus — abgesehen von den Einflüssen der rohen Triebe — an Stelle der Einheitlichkeit des Zusammenwirkens ein durch Kompromisse zeitweilig überbrückter Interessenkampf, ein Streit der Geschmacksurteile, in dessen bedenklicher Entwicklung wir mitten inne stehen.

In dieser Hinsicht ist das Wort Liebmanns auch heute noch am Platz. „Also muss auf Kant zurückgegangen werden“. Und ebenso ist es auf theoretischem Gebiete der wissenschaftliche, von allem Zwange der Methodik und des Glaubens völlig freie Gedanke der vernünftigen Einhelligkeit aller Erkenntnisse und aller Erkenntnismethoden, der noch heute sowohl gegenüber den „leoninischen“ Gelüsten eines Willmann, als auch gegenüber den Plattituden der Mr. Gradgrinds und ihrer engen „Thatsachen“gelehrsamkeit den Ruf notwendig macht: Also muss auf Kant zurückgegangen werden.

Und da unsere Kultur an einem Schwebepunkte angelangt ist, wo es sich ernstlich fragt, ob nicht die destruktiven Mächte eines heute immer anarchischer sich entwickelnden Autoritarier- und Interessentums wieder über die bildenden Kulturmächte siegen und uns wiederum um einige Stufen herabdrücken sollen: so tritt vor allem auf das dringendste die Frage heran, ob diejenigen wissenschaftlichen Grundsätze, auf denen die ernste Wissenschaft bereits ruht, diejenigen sittlichen Grundsätze, auf denen unser Rechts- und Verfassungsleben, wenn es nicht ein Spott sein soll, ruhen muss, nicht auch bewusst und folgerecht die Grundlagen der Jugenderziehung bilden sollen und müssen. Denn auf der Jugend beruht unsere Zukunft. Ob wir es durchsetzen können, dass sie zu völlig vorurteilsloser, von keiner Dogmenscheu angekränkelter Wahrhaftigkeit und zu einer von keiner Menschenfurcht getrübbten sittlichen Selbstbestimmung erzogen werden, das ist die Hauptfrage, um die sich in den nächsten Jahrzehnten geradezu alles dreht. Und insoweit, als Herbarts psychologischer Schematismus und erkenntniskritischer Eklektizismus, ebenso wie sein ideal gefärbter Halbautoritarismus diesem Ziel im Wege stehen, handelt es sich auch auf dem Gebiete der Pädagogik und vor allem auf ihm darum, ihn zu überwinden. Hier vor allem also müssen wir den Ruf erheben: Also muss auf Kant zurückgegangen werden!

Herder und Kant
an ihrem 100 jährigen Todestage.
Von Eugen Kühnemann in Posen.

Der hundertjährige Todestag Kants ist ein echter Jubiläumstag, — ein Tag, der jeden wissenschaftlichen Mann zur Einkehr zwingt. Denn es ist unmöglich, über ihn zu schreiben, ohne ein Bekenntnis abzulegen — und ein Bekenntnis nicht nur über den Begriff, den wir von der Wissenschaft haben, sondern über unsere ganze Art, zu Leben und Welt zu stehen. Dies ist das Ruhmeszeugnis für ihn, wie es in der Geschichte des wissenschaftlichen Geistes einzig dasteht. Das Werk Kants bedeutet diejenige Klarheit des Menschen über sich selbst, nach der die intellektuelle Geschichte der modernen Menschheit drängt, und damit zugleich den Ausgangspunkt einer unendlichen weiteren Arbeit.

Es ist aber auch eine ganz seltsame Fügung, die die Todestage Herders und Kants so nahe zusammengedrückt hat, zweier Männer, die in der Jugend Herders als Lehrer und Schüler in innigster Gemeinsamkeit verbunden waren und am Lebensende in tödlicher Feindschaft von Herders Seite zum Ausdruck wurden für zwei entgegengesetzte Richtungen des Geistes, — der Mann der grossen, mitlebenden und mitfühlenden Phantasie, der Seher der Geschichte und prophetische Erwecker eines neuen Dichtungsfrühlings und der Mann des logischen Gewissens, dem kein Leben möglich ist als in wissenschaftlich zweifellosen, ihrer Begründung gewissen Begriffen, — zugleich der letzte geniale Ausläufer der alten metaphysisch dichtenden Philosophie und der erste, ganz reine Typus des spezifisch modernen Geistes, für den das Wissen, das wirkliche Wissen Inbegriff seiner Sehnsucht und die bestimmende Macht im Leben geworden ist.

Um diese Dinge wieder zum Austrag zu bringen, scheint der Augenblick sehr günstig zu sein. Schon bei den vielen Herder-

feiern glaubte man etwas mehr zu spüren als litterarische Mode, Mache und Neugier. Es wirkte etwas mit wie ein Zug nach jener Zeit, deren führender Genius Herder gewesen ist, wie ein Bedürfnis, wenigstens sich in eine neue Beziehung zu setzen zu dem innersten Geiste, der die Blütezeit unserer grossen Dichtung be-seelt hat. Vollends für Kant ist die Epoche eines neuen Kantianismus gekommen, in der aber nun der letzte Anschein einer philosophischen Schulbildung abgestreift wird. Der Geist seiner Methodik arbeitet sich aus allen traditionellen, bloss historischen Formen heraus. Es handelt sich nicht mehr um das System mit seinen Theorien in allen Einzelheiten, das als etwas Fremdes neben die spezialwissenschaftliche Arbeit tritt. Sondern die Grundgedanken Kants erscheinen als der Ausdruck der tiefinnerlichsten gemeinsamen Überzeugung in der wissenschaftlichen Arbeit der verschiedenen Wissensgebiete selber, wobei dann der Gegensatz und die entschiedene Bekämpfung der einzelnen Positionen des Systems sehr wohl möglich bleiben. Kant soll wieder einmal und auf neue Weise der Zeit seinen Dienst erweisen als der Punkt der Orientierung für alle die auseinandergehenden Tendenzen des Tages. So gilt uns seine Jubiläumsfeier noch mehr als diejenige Herders nicht als ein Gedächtnistag, sondern als eine Sache für das Leben.

Mit wenigen Andeutungen möchten wir bei dieser Fügung verweilen, die die beiden Männer, die sich so nahe gestanden und schliesslich soweit von einander rückten, hundert Jahre nach ihrem Tode noch einmal zusammenbringt und zu Nachbarn macht. Nicht nur für jene Zeit sind sie uns zwei typische Richtungen des Geistes und der Wissenschaft. Auch in dem Ringen unserer Tage um eine Weltanschauung klingt es oft, als setzten die beiden grossen Geister ihre Zwiesprache fort. Für den Reichtum der deutschen Bildung ist nichts so charakteristisch, als dass sie das geistige Leben beider in sich aufnehmen konnte. Vielleicht tritt in keiner anderen Betrachtung so deutlich hervor, wie sehr die Todestage dieser Männer feiern heisst der Gegenwart dienen.

1.

Herder ist der Mann der grossen schauenden, mitfühlenden und mitlebenden Phantasie. Ihm hat die Natur die Gabe verliehen, sich hinein zu versetzen in das Lebensgefühl eines Dichters

oder eines Volkes, wie es etwa in den wahrhaft empfundenen Liedern zu ihm spricht. Daher der starke Zug seiner Seele zu der aus ursprünglichem Gefühl hervorbrechenden, lebendigen, innerlich wahren Dichtung, weil er beinah der erste ist, der sie in ihrer ganzen Bedeutung als menschliches Zeugnis versteht, indem er die Tiefen seelischen Lebens herausliest, die sich in ihr offenbaren. Es ist dasselbe menschheitliche Leben, das da überall hervortritt, in den nordischen Urvölkern wie in den reichen Kulturen des Südens, in uralter Zeit wie in den grossen Geschichtsepochen und in der Gegenwart. In allen den tausend so verschiedenen Klängen erkennt er die eine Stimme der Menschheit. Den Begriff der Menschheit hat er mit eigentümlichem Leben erfüllt. Auf diesem Wege wird er der grosse Kündiger des menschlichen Seelenlebens in der Geschichte, da er zugleich, in einer und derselben Kraft, besitzt den Sinn für die Mannigfaltigkeit der Völker und für die Einheit des Menschengeschlechts. Er versteht ein jedes in seiner Art und in allen zusammen Erscheinungsformen derselben menschheitlichen Anlagen. Aus diesen Gedanken besteht die Herdersche Geschichtsphilosophie. Wie sie aber im wahrsten Sinne des Wortes für ihn erlebte Gedanken sind, — denn sie sind nur der Ausdruck der mit ihm geborenen Art zu sehen, zu verstehen, zu erfahren —, so ist ihm diese ganze Forschung, dieses Finden der Menschheit in ihrem Reichtum von Lust und Freude erfüllt. Und dies ist der eigentliche Inhalt der Herderschen Menschenliebe, seiner inbrünstigen Liebe der Humanität. Sie ist nichts anderes als die Freude am lebendigen Reichtum der Menschheit.

Das Charakteristische bei Herder aber liegt in der allgemeinen Weltanschauung, die sich bei ihm im Gefolge der erlebten Gedanken herausbildet. Diese Weltanschauung findet ihre völlige Erklärung darin, dass er der Philosoph des Lebens und zunächst des seelischen Lebens ist. Die Menschheit begreift er als eine einheitliche Kraft, die sich in so vielen Erscheinungen, in jeder aber ganz und ungeteilt offenbart. Die Menschheit selber aber ist eine der unendlich vielen Formen des Lebens in der Natur. Überall in der Welt entfaltet sich das Leben in den Formen, wie sie nach den jeweiligen Bedingungen möglich sind, — in allen so unendlich verschiedenen Formen also dieselbe zahlloser Wandlungen fähige, doch immer gleiche Lebendigkeit. Und so erhebt er sich zu der letzten Anschauung der unendlichen Gotteskraft,

die sich in Natur und Menschheit ihre Formen schuf, in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen zum Ausdruck kommt. Die zahllosen Wesen alle drücken in ihrer Selbständigkeit die Ur- und Allkraft aus. In der Organisation eines jeden hat die Gottheit sich selbst nach ewigen Gesetzen beschränkt. Jedes beruht und hat seinen Bestand in einem gewissen Gesetz des Masses und der Proportion, das überall die Welt regiert. Die innere Notwendigkeit der göttlichen Natur erscheint in der inneren Notwendigkeit aller der zahllosen Wesen im Universum.

Die ganze Weltauffassung Herders durchdringt sich zugleich mit Naturinnigkeit und Gottseligkeit. Die Einheit des unendlichen Lebens in der Vielheit der Dinge erfüllt ihn mit dem Gefühl unendlicher Schöne. Der Reichtum Gottes und der Natur, wie er überall Leben schafft und überall dasjenige Leben, das sich hier und so entwickeln konnte, erscheint ihm als weiseste Güte. Darum ist ihm die höchste Macht die weiseste, eine nach inneren ewigen Gesetzen geordnete unendliche Güte. Jedes Geschöpf hat eine ihm wesentliche Wahrheit, Harmonie und Schönheit, auf die seine Existenz mit so innerlicher Notwendigkeit gegründet ist, als auf welcher unbedingt und ewig das Dasein Gottes ruht. Die ganze Welt ist eine grosse Predigt und Erziehung zur Harmonie. Sie entdeckt sich in jedem Gedanken Herders zugleich als Erkenntnis, als Kunstwerk, als Gottesdienst und als Schule. Alle diese Einsichten aber fühlt er ausdrücklich als einen Gewinn seiner um die Tiefen der Dinge bemühten Wissenschaft, die sich nicht an Wort-schemen berauscht. Ein bescheidener Naturforscher will er sein, — nichts weiter. Die Physik, die sich schlicht um die innere Natur der Dinge bekümmert, führt uns hinein in dieses Reich der weisesten Notwendigkeit, einer in sich selbst festen Güte und Schönheit.

Es ist die Idee des Monismus, die in diesen Gedankengängen einen eigenartigen Ausdruck gefunden hat. Natur und Menschheit sind gedacht als Erscheinungsformen eines grossen, unendlichen, einheitlichen Lebens. Es ist die gleiche grosse Gesetzlichkeit, die in beiden gesucht und anerkannt wird, die gleiche innere Notwendigkeit des Daseins. Diese gesetzlich wirkende Kraft, diese innere Notwendigkeit des Daseins heisst Gott. Seine geistigen Kräfte offenbaren sich organisch in der Welt. Durch eine eigene Wendung des Gedankens wird diese gesetzlich wirkende Gottes-

natur zugleich der Inbegriff der höchsten Schönheit, Harmonie und Güte.

Dieser Monismus will durchaus für einen naturwissenschaftlichen gehalten sein. Der ganze Stolz des Thatsachenwissens und der Naturerkenntnis spricht überall aus Herders Gedanken. Thatsachen, Wirklichkeit, das Dasein selbst in seiner Gegebenheit, Natureinsicht, — nicht Wortschemen, leere Begriffe, Illusion, tote Tradition — dies ist der immer wieder betonte Gegensatz, der in einer doppelten Richtung zum Ausdruck kommt. Einmal gegen die Metaphysik mit ihren müssigen Spekulationen. Ihr gegenüber haben wir das Wissen von der Natur. Andererseits gegen die überlieferte Religion der Dogmatik. Wir haben den in Natur und Welt sich bezeugenden lebendigen Gott.

Herders Weltansicht ist der Monismus der modernen grossen philosophischen Systeme in der ganz eigentümlichen Brechung durch das Medium des geschichtlichen Geistes, wie er sich in diesem ästhetisch auffassenden Deuter des seelischen Lebens entwickelt hat. Alle in der Biologie wurzelnden monistischen Versuche haben in Herder ihren Ausgangspunkt und ihren Typus. —

2.

Kant ist der Mann des logischen Gewissens. Ihm ist es unmöglich, Begriffe zu gebrauchen, die er nicht nach ihrer Notwendigkeit für das Gebiet der Erkenntnis, dem sie dienen, abgeleitet und begründet hat. Auf dieser seiner Eigentümlichkeit beruht seine revolutionierende Wirkung für die Wissenschaft.

Diese revolutionierende Wirkung kann in keinem anderen Zusammenhange grösser herauskommen als in der Auseinandersetzung mit Herder und seinem naturalistisch-religiösen Monismus. Die Gewissheit, die für Herder als die erste, ganz unzweifelhafte sich herausstellt, war die jenes letzten, in sich selber seligen Daseins, Gottes, der in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen überall sich offenbart. Die Natur ist ihm ein unendliches, in schöpferischer Fülle sich beweisendes, göttliches Wesen. Hier erhebt sich nun die Kantische Frage zum ersten Mal in ihrer Schärfe. Welche Begriffe gehen als notwendige in den Naturgedanken ein? Da finden sich dann wohl solche wie der Begriff der Grösse, der Substanz, der Kausalität, der Kraft, der Wechselwirkung. Aber es findet sich in keiner Form der Begriff der

Göttlichkeit. Höchstens liegt als Zielpunkt unserer Forschungen vor uns die Idee des Ganzen der Natur als eines unbedingten Daseins. Aber auch dies ist im Grunde nur die Idee einer letzten systematischen Einheit unserer Erkenntnisse. Darüber hinaus giebt es keine Möglichkeit religiöser Behauptungen in der theoretischen Wissenschaft von der Natur. Die Natur als Gegenstand der Wissenschaft kennt Gott nicht.

Das göttliche Dasein, das als letzte Gewissheit allen Gedanken Herders zu grunde liegt, ist ferner eine unendlich weise und unendlich gütige Kraft. Alle Güte im Leben der Menschen ist eine Nachahmung Gottes. Auch wir sollen das Gesetz des Masses, der Ordnung, der Proportion beobachten, auf das seine Welt gegründet ist, und sollen uns nach seinem Vorbild halten in gütiger, reicher, belebender Liebe. Die sittlichen Gesetze sind für Herder eins mit den Weltgesetzen der göttlichen Natur. Aber auch hier wiederholt sich die bescheidene Kantische Frage. Das sittliche Urteil, die praktische Vernunft, nach deren Vorschrift wir unser Leben einrichten, ist eine ganz zweifellose Gewissheit. Welche Begriffe nun gehen mit Notwendigkeit ein in unsern Begriff der sittlichen Vernunft? Ist der Begriff Gottes darunter? Kant verneint es. Das sittliche Gesetz gebietet als ein unbedingtes, — als das Gesetz, durch welches eine Gemeinschaft der Menschheit hergestellt und erst möglich wird, — als ein der menschlichen Vernunft allein entspringendes Gesetz. Der Gedanke der sittlichen Autonomie der Vernunft ist im Sinne der Kulturgeschichte der stärkste und modernste Gedanke der Kantischen Philosophie. Er stellt die menschliche Sittlichkeit auf ihren eigenen Grund. Auch die Sittlichkeit in ihrem Grunde kennt Gott nicht.

Das Herdersche Reich Gottes und der Natur war endlich nicht nur das Reich des unendlichen Lebens, der Weisheit und Güte, sondern auch das Reich der Schönheit und Harmonie. Wenn irgendwo, scheint hier jedes menschliche Gefühl den Herderschen Gedanken zu bezeugen. Denn was ist offener als die Herrlichkeit und Schönheit der Natur? Die Physik führt uns nach Herder in das Reich der weisesten Notwendigkeit, einer in sich selbst festen Güte und Schönheit. Aber nach Kant enthält der Gedanke der menschlichen Wissenschaft in sich so wenig ästhetische Elemente wie religiöse und ethische. Die Physik führt in das Reich der Gesetze, aber nirgends darüber hinaus. Alle

jene anderen Züge der Weisheit, Güte und Schönheit sind nicht in der Natur als dem Gegenstande der Wissenschaft, sondern sie sind allein in der menschlichen Betrachtungsweise. Wer sie aber in den Begriff der Natur, soweit der Verstand sie durchdringen will, aufnimmt, der verdirbt die Wissenschaft. —

3.

Es wird schwer sein, einen Gegensatz auszufinden, der grösser wäre als der zwischen diesen beiden Denkweisen. Greifen wir sogleich den Punkt heraus, an dem der Nerv des Auseinandergehens zu erkennen ist. Für Herder ist die letzte Gegebenheit und der Ausgangspunkt aller Wissenschaft eine grosse, aussergeistige, für sich bestehende Thatsache, die Thatsache des grossen, auf ewigen Gesetzen beruhenden Naturdaseins, welches wir wieder spiegeln in unserem Geiste. Für Kant giebt es an keiner Stelle eine Möglichkeit, hinauszukommen über die Grenzen unseres Geistes, des Bewusstseins. Ausserhalb unserer Vorstellungen kennen wir eben nichts. Vom Wesen der Dinge in der Herderschen Weise und in der Weise der alten Metaphysik zu reden ist uns versagt. Aber der Gedanke der Natur als der gemeinsamen objektiven Wahrnehmungswelt der Menschen ist ganz gewiss eine Aufgabe der Erkenntnis. Wir können feststellen, welche Begriffe mit Notwendigkeit in den Naturgedanken eingehen. Diese sind dann die konstituierenden Elemente der Natur. Das ewige Wesen der Natur in sich selber entzieht sich unserem Können. Jene Begriffe dürfen freilich behauptet werden als der Natur notwendige. Von der Natur zum Geiste führt der Weg nicht, wohl aber vom Geiste zur Natur. Schiller hat dies in die kühne Prägung gebracht: die Natur steht unter dem Verstandesgesetze. Es ist der Gegensatz des Naturalismus und des Idealismus, der hier als der Grundgegensatz in den menschlichen Weltanschauungen sich aufthut.

Nichts kann charakteristischer sein, als dass dieser Gegensatz zwischen Herder und Kant gerade am Problem der Geschichte zur ersten Erörterung kam, — in jenem litterarischen Streit um Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, zunächst in den beiden Rezensionen Kants, die von Herder sofort als der tödtliche Stoss in das Innerste seines Lebens empfunden und von ihm niemals verschmerzt worden sind. Das Problem der

Geschichte — das ist das Problem des Menschen. Denn der Mensch ist das Wesen, welches Geschichte hat. Es ist das logisch feinste Problem der menschlichen Wissenschaft, weil an ihm das Verhältnis zwischen Naturgesetzlichkeit und Kulturgesetzlichkeit zur Entscheidung kommt. Zwei durchschlagende Einwürfe richtet Kant gegen Herder. Einmal, dass bei ihm die Geschichte als eine Einheit der Entwicklung gar nicht begriffen werden kann. Denn wenn jedes Volk auf seine Art und mit seinem Recht die Menschheit darstellt, so giebt es keinen Massstab der Wertabschätzung für die Arbeit der Kultur. Aber noch tiefer trifft der Einwurf gegen den Herderschen Naturbegriff. Diese letzte gewisse Thatsache des göttlichen Daseins mit seinen geistigen, sich überall offenbarenden Kräften ist — — keineswegs eine zweifellose Thatsache, vielmehr eine Erdichtung dogmatischer Metaphysik. Es ist eine metaphysische Erdichtung, von der Gleichartigkeit des Lebens in verschiedenen Erscheinungen zu schliessen auf die Einheit der bildenden geistigen Kraft.

Kein Schlag konnte vernichtender, für Herder verblüffender sein. Der grosse Entdecker der Geschichtsphilosophie hat keine Handhabe zur Lösung des Geschichtsproblems. Die gewisse, selige Thatsache, die er mit Inbrunst umklammert, ist — metaphysische Erdichtung, Einbildung.

Jede Verständigung war ausgeschlossen. Es ist der Gegensatz der beiden Richtungen des Geistes, zwischen denen die Verständigung überhaupt ausgeschlossen ist. Genau in dem Sinne wie bei Herder und Kant stehen sie sich heute gegenüber. Herder ist der grosse Forscher, der grosse Empiriker, der aus seinem Kreise der Erfahrung sich die allgemeinen Weltbegriffe bildet, und da sie für ihn nur der allgemeine Ausdruck sind für die vielen Einzelerkenntnisse, die ihn beglücken, so gelten sie ihm so gewiss wie diese Erkenntnisse selbst. Kant ist der philosophische Kopf, für den das alles beherrschende Interesse das eine ist an der Gewissheit der Begriffe, die er gebraucht. Jenem der Empirie entstammenden Naturalismus wird aber an dieser Stelle eine grosse Lehre zu teil. Heute wie damals fühlt er sich als die von Naturwissen gesättigte Philosophie überlegen der naturfremden müssig dichtenden Spekulation. Aber er ist selbst nichts anderes als dogmatische Metaphysik. Das ist jede Lehre, die das vermeintliche Wesen des Wirklichen in seiner ewigen Gesetzlichkeit meint aussprechen zu können. Heute wie damals nimmt der monistische

Naturalismus gern im Gegensatz zur traditionellen Religion die Form einer neuen frohen Botschaft an. Heute wie damals fällt die kritische Entscheidung über ihn bei dem Problem der Geschichte. Nur der kritische Idealismus, der keine anderen Begriffe ansetzt als diejenigen, die für die unabweisbaren Aufgaben der Vernunft sich als notwendige erweisen, ist wirklich frei von aller Metaphysik und jenseits von aller — auch religiösen — Dogmatik. Der Empiriker, der philosophiert, wird immer Dogmatiker sein.

So — darf man sagen — handelt es sich noch heute bei den Lebensfragen der Wissenschaft und Weltanschauung um eine Fortsetzung des Zwiegesprächs zwischen Herder und Kant.

4.

Hier wie stets ist der brennende Punkt für die Auseinandersetzung der Lebens- und Weltanschauungen die Frage Gottes.

Das ganze Gegensatzgefühl Herders gegen das Kantische Denken möchten wir in seiner Schärfe an diesem Punkt zum Ausdruck bringen -- um so mehr, da auch heute noch die Einwände hier am stärksten sein werden, — gerade hier also — in dieser Grund- und Hauptfrage des Lebens — jene Zwiesprache zwischen Herder und Kant sich fortsetzt. Und nirgends tritt so sehr hervor, dass die Kantische That, scheinbar so paradox, widersinnig und zerstörend, thatsächlich befreiend ist und Leben aufbaut.

Wie musste Herder zu Mute sein bei den Darlegungen Kants! Für ihn, für Herder, ist Gott das erste, das allergewisseste, die grosse Grundthatsache, ohne die keine andere Thatsache ist, der Mittelpunkt der ungeheuren Kugel des Daseins. Es ist der Gott des Reichtums, des Lebens, der Liebe und der Kraft. War es ihm überhaupt möglich einzugehen auf die Gedanken Kants? Die Natur kennt Gott nicht. Die Sittlichkeit in ihrem Grunde kennt Gott nicht. Die Natur als Gegenstand des Verstandes kennt keine Schönheit. War das nicht eine frevelhaft entgötterte Welt? Konnte es eine lächerlichere Anmassung geben als die des kleinen menschlichen Sonderlings, der vor die offenbaren Bezeugungen der unendlichen Gotteskraft in der Welt tritt und mit seinem blinden Auge erklärt: sie sind nicht da? Wir gehen noch einen Schritt weiter. Giebt es etwas Dürftigeres und Verstiegeneres als dieses ganze Unternehmen, aus der Vernunft heraus diese Welt zu entwickeln, von den Begriffen aus zu den Dingen zu gehen, welche

waren und wirkten, ehe eine Vernunft und ehe Begriffe waren? So mochte die Sache für Herder stehen. Der heutige Mensch ist vielleicht mehr gewöhnt an den idealistischen Ausgangspunkt der Wissenschaft. An dieser Stelle wird es auch ihm schwer werden mitzugehen. Wenn wir nach Kant nirgends hinauskommen können über den Bereich unserer Vorstellungen zu einer aussergeistigen, für sich seienden Wirklichkeit, — aber Gott soll doch mehr sein als ein Gebilde des menschlichen Denkens. Wir wollen den lebendigen Gott, der war und ist und sein wird und dessen Geschöpfe wir sind.

Nirgends zeigt sich die Grösse in der Konsequenz des Kantischen Denkens mächtiger als hier und nirgends grösser die befreiende Kraft seiner Philosophie für die Kultur. Er giebt den Gedanken seiner Methode nicht auf. Auch bei der Frage Gottes handelt es sich um ein Motiv des Bewusstseins und um nichts anderes. Aber er weist nun auch das religiöse Motiv als ein in allem menschlichen Leben enthaltenes, notwendiges nach und entdeckt damit die eigentliche treibende Kraft in allen religiösen Bildungen des Menschen. Wie die Natur, so entdeckt sich Gott bei ihm in seinem Grunde. Hier wenn irgendwo beweist sich seine Philosophie als die Pfadfinderin auch in das historische Leben des Menschen.

Den religiösen Bestandteil des Menschenlebens findet Kant in dem Moment des Glaubens, ohne den menschliches Leben so wenig zu denken ist wie ohne Verstand und sittlichen Willen, und der — als mit dem menschlichen Vernunftleben notwendig gegeben — im Unterschied von allem historischen konfessionellen Glauben Vernunftglaube heisst. Seine Wurzel hat er im sittlichen Sein der Menschen. Wir leben allein durch den Glauben. Denn alles sittliche Handeln ist auf das unendliche Ziel gerichtet, — wirklich zu machen das Reich der vollendeten Menschheit, das Reich der Menschen, die sich dem Zwang der natürlichen Begierden entrungen haben, und die sich nun selbst bestimmen nach der Idee der Sittlichkeit. Alles sittliche Handeln steht unter dem Gesetze einer anderen Menschheit, als die da ist, einer Menschheit, die sein soll. Diese andere Welt nun, der wir entgegenleben, hat niemand gesehen, und kein Verstand kann sie beweisen. Dennoch ist sie uns so gewiss, dass wir ihr unser Leben unterwerfen. Mit anderen Worten: wir glauben an sie. Denn eine Gewissheit, die nicht eine solche der Wahrnehmung und des Verstandes ist,

und die durch sich unmittelbar und unzweifelhaft gilt, ist eine Gewissheit des Glaubens.

In allem sittlichen Handeln lebt eine geglaubte, andere, höhere Welt. Sie ist der Zielpunkt der Sittlichkeit selber. Das sittliche Gesetz ist durch sich selbst gewiss. Nicht Grund, aber Folge und Form der Sittlichkeit ist der Glaube. Inhalt und Ausdruck des Glaubens ist die sittliche That. An seinem Glauben erkennen wir die Intensität des menschheitlichen Lebens im Menschen. Und dies ist der notwendige Bestandteil des Glaubens im Menschenleben, das in allem Leben notwendig enthaltene religiöse Motiv.

Nun wird freilich zuerst der religiöse Mensch in allem dem das nicht erkennen, was er Gott nennt, und was ihm Religion ist. Wir wollen zu zeigen versuchen, dass er etwas anderes darunter gar nicht verstehen kann. —

Zunächst bestimmt sich hier der Sinn des Göttlichen im Gegensatz zum bloss Natürlichen. Es ist ein höheres Dasein, was in unserem Glauben lebt und in dem vom Glauben beseelten Handeln wirklich wird, — die höhere Welt der Liebe, der Güte, der Heiligkeit. Es ist der Inbegriff dessen, was wir unter dem Göttlichen zusammenfassen. Im Laufe der Geschichte sind freilich noch viele andere Vorstellungen mit dem Gottesgedanken verknüpft worden, Vorstellungen theoretischer Art. Aber alle diese werden von der fortschreitenden Entwicklung aufgelöst. Die sittlichen Momente allein bleiben.

Ferner aber ist dieses Göttliche eine lebendige Kraft, und in diesem Sinn sprechen wir vom lebendigen Gotte. Er lebt in unserem Glauben und Handeln als die Kraft, die die höhere Menschheit herbeiführt trotz alles Widerstandes der Traditionen, trotz erstarrender Formeln und der erstickenden Macht der Trägheit. Auf dem „Lebendigen“ liegt der Akzent. Wo menschheitliches Leben wächst, da ist Gott. Und wo das Leben erstarrt, da ist er nicht, und würde sein Name tausendmal genannt. Je intensiver das Lichtwerden im Sinne der vollendeten Menschheit, um so offener die Kraft des Göttlichen. In diesem Sinne kann er mächtig sein auch im Handeln des Atheisten. Er beweist sich als eine praktische Gewalt auch in dem, der ihn leugnet.

Er ist die Erfahrung, die sich uns in jedem neuen Tage sittlicher Arbeit neu offenbart. Dies ist das dem religiösen Leben wesentliche Wort. Ein Gott, der nicht erfahren wird, ist keiner.

Und was für eine Existenz wollen wir für ihn ausserhalb unserer Erfahrung?

Oder will der religiöse Mensch doch noch mehr? Er will für Gott ausser unserem Denken und Glauben die Wirklichkeit, die Realität. Diese — scheint ihm — fehlt in allem, was wir da sagen. Aber das ist ein blosses Missverständnis im Begriff des Realen. Das ist ganz gewiss eine Realität, was als die höchste Gewalt alles Menschenleben beherrscht und lenkt. Nichts ist realer als die Ideen, da unser Leben ihnen gehört. Kant hat dafür den grossen Ausdruck geprägt: die Idee Gottes hat nicht theoretische, sondern praktische Realität, d. h. sie ist kein Gegenstand des theoretischen Wissens und Beweisens, aber in unserem Handeln lebt sie als das Ziel unserer Arbeit. Die Kantische Religionsphilosophie ist die grossartige Begründung des Gedankens von den freien Kindern Gottes. Das Prinzip der sittlichen Bestimmung tragen wir in uns selbst, als freie Wesen. In diesen Freien aber lebt und ist dann Gott.

Endlich bekommt auch der Begriff der Offenbarung in diesem Zusammenhang allein einen verständlichen Sinn. Die Gedanken der Offenbarung wollen etwas anderes sein als die Einsichten des Verstandes. Nun treten die religiösen Ideen hervor in den prophetischen Genien als unmittelbare Gewissheiten, über Sinn und Verstand hinaus, als mächtige, den ganzen Menschen zwingende Erfahrung. Dies ist aber, was wir Offenbarung nennen. In den Gesichtern des prophetischen Genius wird das göttliche Wesen offenbar, das bis dahin dunkel blieb. Der offenbare Gott ist das Ziel der Geschichte.

Alle Begriffe des religiösen Lebens werden durch Kant deutlich in ihrem Sinn. Wir erkennen sie nach ihrer Notwendigkeit und nach ihrem Ort im Leben des menschlichen Bewusstseins. —

Wir haben dies in aller Kürze, aber auch in aller Schärfe herausstellen wollen, um zu zeigen, wie für die Lebensfragen der Gegenwart bei Kant der Boden der Verständigung gewonnen wird. Die befreiende That tritt gerade im Gegensatz zu Herder hervor. Wenn dieser von der Natur als dem göttlichen, unendlich weisen und unendlich gütigen Wesen spricht, so sind das ja Glaubensbegriffe. Aber er trägt sie in das Gebiet des theoretischen Wissens hinein genau so wie die künstlerischen Begriffe. Und da giebt es dann Verwirrung, Widerspruch, Streit. Der Protest darf nicht ausbleiben.

Dagegen beschränkt Kant die Wissenschaft auf die ihr notwendigen Begriffe. Aber er begründet auch die Sittlichkeit unabhängig von Religion, — den Gedanken der rein weltlichen Sittlichkeit, der die grosse Errungenschaft der modernen Geschichte und das Krongut der modernen europäischen Völker ist. Endlich sichert er den religiösen Begriffen ihren tiefsten Sinn und ihre unverlierbare Stelle im Menschenleben. Aber jede Kollision mit Wissenschaft und Sittlichkeit ist nun ausgeschlossen. Und in dieser Zusammenordnung der Lebensmächte ist Kants Werk die Philosophie und zugleich das Glaubensbekenntnis der modernen Kultur, des modernen Menschen.

Darum wirkt auch auf den in der Welt des Kantischen Geistes Vertrauten so kläglich, arm und dürftig der Verstandesstolz derer, die von den vermeintlichen Errungenschaften der Naturwissenschaft aus sich erhaben dünken über die Religionsgedanken, — etwa mit dem Bekenntnis der Prachtphrase, dass jetzt die Naturwissenschaft mit ihrer Helligkeit an die Stelle der früheren, dunkeln, religiösen Begriffe getreten sei. Was diese Meinung eigentlich will, ist bei Kant ja längst entschieden und ist für den, der es verstanden hat, kein Gegenstand der Diskussion mehr: die Wissenschaft von der Natur kennt Gott nicht. Dies ist der denkbar radikalste Ausdruck für den Gedanken jener sogenannten „Freien“. Jene Position ist daher nach Kant wirklich nur Unbildung, Rückständigkeit. Kant ist weit gründlicher revolutioniert und viel freier als jene. Es ist die Freiheit der wahren Bildung, die auch das Verständnis des Religiösen in seinem tiefsten Sinn in sich aufgenommen hat.

Die Religion — in Kants Geiste verstanden — ist das Gemeinsame und Wesentliche in allen den verschiedenen und sich befehdenden religiösen Richtungen. Nur hier ist der Boden der Verständigung. Jeder Schritt darüber hinaus ist der Schritt ins Dogma. Mit jedem solchen Schritt kommt Streit und unversöhnlicher Gegensatz. Jene Grundauffassung enthält das Gemeinsame, das wahrhaft Religiöse.

Schliesslich kann ja in allem Streit um den rechten Glauben nur darum gestritten werden, wer denn nun Gott wahrhaft hat. Wahrhaft aber hat ihn der, in dem er lebt als die sein ganzes Dasein durchdringende Kraft. Es kommt alles endlich hinaus auf den schlichten Kantischen Begriff der praktischen Realität. Reli-

gion ist im Thun und Handeln, nicht aber in den Worten. Das Bekenntnis Gottes ist die That.

Kants Religion ist die Religion des reinen Glaubens. Sie ist nichts und enthält und behauptet nichts ausser dem Glauben, der in unserem Handeln Sprache und Ausdruck hat.

In diesem Gedanken, dass das Wesen der Religion im Handeln liegt, nicht aber in den Bekenntnisworten, den Lehrmeinungen und Gebräuchen, ist der grosse Theologe und Prediger Herder völlig einig mit dem Philosophen Kant. —

5.

Der Gegensatz, in dem sich Herder zu Kant fühlte, ist jedoch durch die Unverträglichkeit der geistigen Grundrichtung beider noch nicht ganz zu Ende erklärt. Sehr wesentlich wirkte bei seiner Stimmung mit der Gegensatz garnicht so sehr gegen Kant wie gegen die Kantianer.

Das Gebahren der unreifen Schüler war es, das ihn mit Enttäuschung und zugleich mit Sorge erfüllte. Junge Menschen, bei denen die Kantischen Begriffe nun wirklich leicht zu blossen Worten wurden, die das abschliessende Urteil zu besitzen glauben über alle letzten Fragen der Kultur ohne die Begabung des Berufenen, ohne den Tiefblick des wirklichen Kenners — dabei mit der ganzen Tendenz zur Clique — und jede Clique verleumdet, lügt und beisst —, diese buchete er der neuen Philosophie ins Sündenkonto. In dieser ihrer Folge meinte er ihren eigenen Unsegen bestätigt und an den Tag gebracht. Gegen sie ging sein steter Ruf: Sachen, nicht Worte! Geschäftsmänner sollt ihr werden, nicht Wortmenschen. Es ist von einer anderen Seite, der unsere ganze Sympathie gehört, der Gegensatz des Mannes, der mit einer grossen Fülle durchgeistigter Thatsachen lebt, gegen die bloss begrifflichen Köpfe, die, so oft sie ohne innere erlebte Vertrautheit mit den Dingen reden, in Wahrheit der dürftigste Menschenschlag, vor allem aber für die Philosophie selber, der sie immer wieder die alten abgeleierte Vorwürfe zuziehen, das grösste Unglück sind.

Im Grunde war es der Gegensatz des Menschen von reicher ästhetisch-geschichtlicher Bildung gegen das aprioristische Gerede der kunst- und weltgeschichtsfremden Burschen, die mit ein wenig Schulung in Kantischer Methode alle Weisheit besitzen. Ist doch Herder der vollendete Ausdruck der ästhetisch-gerichteten deut-

schen Bildung der damaligen Zeit! Dies bringt uns zur Anerkennung dessen, was an Herders Lebensleistung doch unverlierbar bleibt. Wir wünschen für unsere philosophische Bildung nicht nur die begriffliche Klarheit über die Grundlagen des Wissens, sondern auch das grosse universale Verstehen der Dichtungs-, Seelen- und Völkerformen, das wir Herder verdanken.

Die Einheit des geschichtlich-ästhetischen Geistes mit dem philosophischen ist das grosse Kennzeichen der deutschen Bildung jener Epoche. Möchten wir sie als herrliches Erbe bewahren. Unsere litterarische Bildung sollte von philosophischer Tiefe, unsere philosophische von weltlitterarischem Geiste gesättigt sein. Die Verbindung ist für uns Deutsche etwas Grosses gewesen, was wir nicht verscherzen sollten. So giebt es denn doch eine Möglichkeit der Zusammenfassung beider Männer, — auch bei so grossem Unterschied der Richtungen. Wir dürfen sie beide mit einander feiern und thun es am würdigsten, wenn sie in unserer eigenen Arbeit beide lebendig sind.

Helmholtz in seinem Verhältniss zu Kant.

Von A. Riehl.

Bei der Feier zu Kants Gedächtnis darf Helmholtz nicht vergessen werden. Er war der Erste, der es aussprach, dass Kants Ideen noch leben. Der Vortrag, in welchem diese Worte sich finden — er handelt über das Sehen des Menschen — stammt aus dem Jahre 1855. Eine ältere Rede von Weisse (über die Frage, in welchem Sinne die deutsche Philosophie wieder an Kant sich zu orientieren habe,) konnte keinen Eindruck machen und der Erfolg, den Schopenhauer hatte, der sich selbst zum Thronerben Kants proklamierte, fällt ungefähr gleichzeitig mit dem Vortrage von Helmholtz. Kant blieb eine Zeit lang der „Mann der Physiologen“; man brachte die Lehre von den apriorischen Formen der Erfahrung in Verbindung mit den Fortschritten der Physiologie der Sinne. Allein, nicht in dieser, durch Helmholtz begründeten physiologischen Auffassung Kants, welche, wie wir heute erkennen, den Gesichtspunkten der transscendentalen Methode unangemessen ist, liegt für uns das eigentliche Verdienst des grossen Naturforschers; wir erblicken es vielmehr darin, dass Helmholtz überhaupt auf Kant aufmerksam gemacht und so die durch die spekulativen Systeme von Schelling und Hegel unterbrochene Verbindung zwischen Philosophie und Wissenschaft wieder angeknüpft hat. „Die prinzipielle Spaltung, welche jetzt Philosophie und Naturwissenschaften trennt, schreibt er 1855, bestand noch nicht zu Kants Zeiten. Kant stand in Beziehung auf die Naturwissenschaften mit den Naturforschern auf genau denselben Grundlagen, — wie am besten seine eigenen naturwissenschaftlichen Arbeiten zeigen“. Auch der physiologischen Auffassung der kritischen Lehren soll übrigens ein bedingter Wert nicht abgesprochen werden, bildet sie doch für den Noch-Aussenstehenden den bequemsten Zugang zu dem Werke Kants. Schopenhauer hat sie durch die

ihm eigene lichtvolle Darstellung populär gemacht und auch Albert Lange in dem viel gelesenen Buche: die Geschichte des Materialismus teilt ihren Standpunkt.

Das Interesse für erkenntnistheoretische Fragen hat Helmholtz durch sein ganzes wissenschaftliches Leben hindurch begleitet. Wie frühe es ihm aber eingeprägt ward — schon im Vaterhause —, und wie sehr es ihn beschäftigte, so dass er sogar finden konnte, das viele Philosophieren mache zuletzt die Gedanken lax und vage und er müsse sie erst wieder einmal durch das Experiment und durch Mathematik disziplinieren, haben wir erst aus dem biographischen Werke von Koenigsberger, diesem Denkmal bewundernder Freundschaft, erfahren. In brieflichen Stellen und selbst grösseren, zusammenhängenden Aufzeichnungen bringt dieses Werk neues Material für das genauere Verständnis der Beziehungen, die Helmholtz zur Philosophie hatte, und auch die folgende Darstellung muss daraus schöpfen.

Die ersten philosophischen Anregungen empfing Helmholtz von seinem Vater. Dieser hatte in Berlin Fichte gehört und wäre, da er für die Philosophie ebenso starke Neigung wie entschiedene Begabung besass, am liebsten selbst Philosoph geworden, musste sich aber der Philologie zuwenden und wirkte als Lehrer an dem Gymnasium in Potsdam. Er blieb Anhänger der Lehre Fichtes, in ihrer zweiten, reiferen Gestalt, und der Sohn konnte ihn oft mit Kollegen, die Hegel oder auch Kant vertraten, streiten hören. Irre ich nicht, so haben wir es dem Eindruck dieser Debatten zuzuschreiben, dass Helmholtz von seinem Verwerfungsurteil gegen die nachkantische Philosophie Fichte stets ausgenommen hat; er fügt freilich hinzu, soweit er ihn verstanden habe. Fichtes Nicht-Ich z. B. erschien ihm noch zuletzt als der „ganz zutreffende negative Ausdruck für die Beobachtungsthatsache, dass der Kreis der uns zur Zeit wahrnehmbaren Gegenstände nicht durch einen bewussten Akt unseres Vorstellens oder Willens gesetzt ist“. — Fichte konnte in einen Gegensatz gegen die Naturwissenschaften nicht geraten; aus dem einfachen Grunde, weil er sich gar nicht mit ihnen berührte.

Das Studium Kants begann Helmholtz mit siebzehn Jahren, als er Eleve des Friedrich-Wilhelms-Institutes geworden war; er setzte es fort, als er, im zweiten Semester, bei Johannes Müller Physiologie hörte, und aus dieser gleichzeitigen Beschäftigung mit den Lehren des Philosophen und des Physiologen muss schon da-

mal die Verbindung hervorgegangen sein, die seine Auffassung Kants dauernd bestimmt hat, die Verbindung der Kantischen Philosophie mit der Physiologie der Sinne. Neben Kant tritt unmittelbar Johannes Müller. Wie dieser „in den Sinneswahrnehmungen den Einfluss der besonderen Thätigkeit der Organe nachwies“, so habe Kant nachgewiesen, „was in unseren Vorstellungen von den besonderen und eigentümlichen Gesetzen des denkenden Geistes herührt“. Die Folgen dieser Auffassung haben wir noch zu prüfen. Die kritische Untersuchung der Erkenntnis, der Nachweis der Bedingungen und der Grenzen ihrer objektiven Giltigkeit, verwandelt sich durch sie in eine nativistische Theorie des Ursprungs unserer Vorstellungen, wie dies in Beziehung auf die Raumvorstellung durch J. Müller geschah; und je mehr Helmholtz selbst zu der entgegengesetzten Seite neigte, je konsequenter und ausschliesslicher er in der empiristischen Richtung fortging, umso weiter glaubte er sich damit allein schon von Kant entfernen zu müssen. Sein Verhältnis zu Kant hat eine Entwicklung, die mit dieser Abwendung vom Nativismus Schritt hält.

In Einem aber blieb er Anhänger Kants, in der Ablehnung jeder transscendenten Metaphysik und der damit in Zusammenhang stehenden Begrenzung der Aufgabe der theoretischen Philosophie. „Kants Philosophie, äussert er in dem Vortrag über das Sehen des Menschen, beabsichtigte nicht, die Zahl unserer Kenntnisse durch das reine Denken zu vermehren, denn ihr oberster Satz war, dass alle Erkenntnis der Wirklichkeit aus der Erfahrung geschöpft werden müsse; sondern sie beabsichtigte nur, die Quellen unseres Wissens und den Grad seiner Berechtigung zu untersuchen, ein Geschäft, fügt Helmholtz mit Nachdruck hinzu, welches für immer der Philosophie verbleiben wird und dem sich kein Zeitalter ungestraft wird entziehen können.“ Beinahe wörtlich damit übereinstimmend heisst es in der Rede von 1862: über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften: „Kants kritische Philosophie ging nur darauf aus, die Quellen und die Berechtigung unseres Wissens zu prüfen und den einzelnen übrigen Wissenschaften gegenüber den Massstab für ihre geistige Arbeit aufzustellen. Ein Satz, der a priori durch reines Denken gefunden war, konnte nach seiner Lehre immer nur eine Regel für die Methode des Denkens sein, aber keinen positiven und realen Inhalt haben.“ Wir werden an Aussprüche in der Kritik der reinen Vernunft erinnert, die diesen Sätzen von

Helmholtz zur Bestätigung dienen mögen. „In dem blossen Begriff eines Dinges, erklärt Kant, kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden. Denn dass der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen blosse Möglichkeit, die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriffe hergiebt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit. Fangen wir nicht von der Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges erraten oder erforschen zu wollen.“ — Erst die „Identitätsphilosophie“ Schellings und Hegels hat den „gesunden Standpunkt von Kant“ verlassen, und es ist von Interesse das Urteil zu vernehmen, das Helmholtz in der genannten Schrift gegen sie richtet. Diese Philosophie, welche jeden, nicht aus dem Geiste stammenden Inhalt der Erkenntnis leugnete, „ging von der Hypothese aus, dass auch die wirkliche Welt, die Natur und das Menschenleben, das Resultat des Denkens eines schöpferischen Geistes sei, welcher Geist seinem Wesen nach als dem menschlichen gleichartig betrachtet wurde“. So musste sie darauf ausgehen, die wesentlichen Resultate der übrigen Wissenschaften a priori zu konstruieren, — „neue aber konnte sie nicht ableiten“. Mit Recht sieht nun Helmholtz das entscheidende Prüfungsmittel für die Richtigkeit jener Hypothese nicht in der mehr oder weniger gelungenen Konstruktion der Hauptergebnisse der Geisteswissenschaften, in Gebieten also, wo wir mit Thätigkeitsäusserungen des menschlichen Geistes zu thun haben, sondern in den Thatsachen der äusseren Natur. Ist die Natur das Resultat eines Denkprozesses, so mussten sich mindestens ihre einfacheren Formen und Vorgänge dem Systeme einordnen lassen. „Aber hier gerade scheiterten die Anstrengungen der Identitätsphilosophie“. Und damit schien die Philosophie selbst gescheitert zu sein. „Sie hatte Alles in Anspruch nehmen wollen, jetzt war man kaum noch geneigt, ihr einzuräumen, was ihr wohl mit Recht zukommen möchte“, das Misstrauen gegen ihre jüngsten Systeme wurde auf die ganze Wissenschaft übertragen. Helmholtz aber warnte die Naturforscher davor, mit den ungerechtfertigten Ansprüchen, welche die Identitätsphilosophie erhob, nicht auch die berechtigten Ansprüche der Philosophie überhaupt über Bord zu werfen, die Ansprüche nämlich, wie er wiederholt, die Kritik der Erkenntnisquellen auszuüben und den Massstab der geistigen Arbeit festzustellen.

Die Auffassung der Philosophie „als Lehre von den Wissensquellen“, wie sie in einem Schreiben aus dem Jahre 1856 genannt wird, kehrt in den Schriften von Helmholtz immer wieder, ebenso die Unterscheidung der Philosophie von der Metaphysik. Nichts schien ihm der Philosophie so verhängnisvoll geworden zu sein, als ihre immer wiederholte Verwechslung mit der Metaphysik; wir werden ihm hierin Recht geben müssen; denn er beschränkt den Namen der Metaphysik auf „diejenige vermeintliche Wissenschaft, deren Zweck es ist, durch reines Denken Aufschlüsse über die letzten Prinzipien des Zusammenhanges der Welt zu gewinnen“. Der Prozess gegen diese Metaphysik ist ausgetragen und die Akten desselben sind in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt — „zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art“. Es giebt eine Metaphysik auch in der Naturwissenschaft. Helmholtz aber war weit entfernt, materialistischen Anschauungen zu huldigen; er redet gelegentlich, in einem Briefe an seinen Vater, „von den trivialen Tiraden von Vogt und Moleschott“ und tadelt, bei einem anderen Anlass, wenn Naturforscher, „die sich am meisten in der Aufklärung vorgeschritten zu sein dünken“, aus den überlieferten Formen der Begriffe der Materie, der Kraft, der Atome „neue metaphysische Stichworte“ machen. Was wir erreichen können, lautet ein Satz von ihm, ist die Kenntnis der gesetzlichen Ordnung im Reiche des Wirklichen, — dargestellt in dem Zeichensysteme unserer Sinneseindrücke.

In der grössten Annäherung an Kant treffen wir Helmholtz in einem Entwurf, der der Abhandlung „über die Erhaltung der Kraft“ voranging und die Umrisse seiner frühesten Philosophie bringt. Sogar der Ausdruck „reine Naturwissenschaft“ wird hier gebraucht, jedoch in der Mehrzahl, weil Helmholtz auch Zeitlehre und Geometrie zu den „allgemeinen oder reinen Naturwissenschaften“ zählt. Es wird eine doppelte Aufgabe der Naturforschung unterschieden: die geordnete Übersicht des Empirischen — Naturbeschreibung — und die wissenschaftliche Physik, welche die Begriffe sucht, aus denen sich die einzelnen bestimmten Wahrnehmungen ableiten lassen, also das Wirkliche zu verstehen hat. Von den allgemeinen Naturbegriffen aber, die allein aus dem Faktum, dass es überhaupt bestimmte, nicht durch unsere Selbstthätigkeit hervorgebrachte Wahrnehmungen giebt, erschlossen sind, wird erklärt, dass sie und ihre Folgerungen aller Naturanschauung zum Grunde liegen und ohne sie keine gedacht werden kann, dass sie

also die „allgemeine und notwendige Form“ der Naturanschauung sind, daher auch die Gewissheit ihrer Sätze absolut ist. — Diese Sätze sind, wie man sieht, Kants Grundsätze der Erfahrung. — Jene Begriffe, fährt Helmholtz fort, dürfen ferner nicht die Möglichkeit irgend einer empirischen Kombination der Wahrnehmungen beschränken, d. h. es darf aus ihnen durchaus kein empirisches Faktum oder Gesetz ableitbar sein, sondern sie können uns nur eine Norm für unsere Erklärungen geben. Wir glauben in dem ersten Teile dieses Zusatzes schon den Keim der späteren Bedenken gegen die Notwendigkeit der geometrischen Axiome zu sehen. — Ihrem wesentlichen Inhalte nach sind diese allgemeineswissenschaftlichen Anschauungen in die Einleitung zu der Schrift über die Erhaltung der Kraft übergegangen, der Schrift, die dem 26 jährigen Forscher in die erste Reihe der mathematischen Physiker stellte. Als Aufgabe der experimentellen Teile der physikalischen Wissenschaften erscheint hier die Aufsuchung der allgemeinen Regeln für die einzelnen Vorgänge in der Natur, der Gattungsbegriffe des Geschehens. „Der theoretische Teil derselben sucht dagegen die unbekannten Ursachen der Vorgänge aus ihren sichtbaren Wirkungen zu finden: er sucht dieselben zu begreifen nach dem Gesetze der Kausalität.“ Dazu bemerkt Helmholtz später (1881), die philosophischen Erörterungen der Einleitung seien durch Kants erkenntnistheoretische Ansichten stärker beeinflusst, als er es jetzt noch für richtig halte. Er habe sich erst später klar gemacht, dass das Prinzip der Kausalität in der That nichts anderes ist, als die Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen. Dies aber ist genau die Ansicht Kants. Helmholtz muss also unter „unbekannten Ursachen“ früher noch etwas Positiveres, Wesenhafteres verstanden haben, als die Kritik unter Ursache zu verstehen erlaubt. Dennoch besteht zwischen seiner früheren Philosophie und der späteren ein Gegensatz, namentlich in Beziehung auf das Kausalprinzip, und die erkenntnistheoretischen Anschauungen, zu denen Helmholtz schliesslich gelangte, zeigen mehr Verwandtschaft mit Hume und Mill, als mit Kant. Wir haben den Grund für diese veränderte Stellung zu Kant in der physiologischen Auffassung der kritischen Philosophie zu suchen.

Den leitenden Gesichtspunkt für diese Auffassung bildet bei Helmholtz die Analogie der Formen des Anschauens und des Denkens mit den „spezifischen Energien“ der Sinne. „Es war, heisst es im Vortrag über das Sehen des Menschen, der ausser-

ordentlichste Fortschritt, den die Philosophie durch Kant machte, dass er das angeführte Gesetz (der Kausalität) und die übrigen Formen der Anschauung und Gesetze des Denkens aufsuchte und als solche nachwies, und damit für die Lehre von den Vorstellungen dasselbe leistete, was in einem engeren Kreise für die unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmungen auf empirischem Wege die Physiologie durch Johannes Müller leistete.“ Und in der physiologischen Optik nennt Helmholtz das Müllersche Gesetz „in gewissem Sinne die empirische Ausführung der theoretischen Darstellung Kants von der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens.“ Bei dieser Art, die „Kritik“ zu betrachten, musste alles Gewicht auf den subjektiven Ursprung der Erkenntnisse a priori fallen, Kants Vorhaben dagegen ist der Beweis der objektiven Giltigkeit dieser Erkenntnisse, obgleich sie a priori sind. „Es ist in der Kritik die Aufgabe zu zeigen, welche Gesetze die objektiv gültigen sind und wodurch man berechtigt ist, sie, als von der Natur der Dinge geltend, anzunehmen, d. i. wie sie synthetisch und doch a priori möglich sind.“ (Kant an C. L. Reinhold.) Erkenntnisse sind ferner nicht deshalb a priori, weil sie aus dem Subjekte stammen, oder „die besonderen und eigentümlichen Gesetze des denkenden Subjektes“ ausdrücken. Es kann manches seinen Ursprung im Subjekte haben, z. B. der Zweckbegriff, ohne darum schon a priori zu sein. Die Merkmale der Apriorität: wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit sind innere Merkmale gewisser Erkenntnisse selbst, nicht blosse Folgen ihrer Entstehung aus dem Subjekte. A priori im Sinne Kants bedeutet kein zeitliches, sondern ein begriffliches Verhältnis zur Erfahrung. Und die Giltigkeit von Erkenntnissen a priori auch über den blossen Bereich der Beziehungen der Begriffe hinaus zu beweisen und die Grenzen dieses ihres objektiv-gültigen Gebrauches festzustellen: dazu ist die „transscendentale“ Methode bestimmt. Zwar müssen wohl Erkenntnisse, die nicht aus der Erfahrung abzuleiten sind, weil sie mehr behaupten, als reine Erfahrung lehren kann, auf irgend eine Art dem denkenden Subjekte entstammen, also, wenn man so will, subjektiv a priori sein. Die Berufung aber auf ihren Ursprung aus der Organisation unseres Geistes ergäbe immer nur eine subjektive Notwendigkeit: weil wir so eingerichtet sind, können wir nur so, nicht anders vorstellen. Dieses Unvermögen kann aber kein Argument der Wahrheit irgend einer Vorstellung sein. Auch würde es an solchen nicht fehlen, „die jene subjektive Notwendigkeit,

die gefühlt werden muss, von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit Niemandem über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist. Kants Frage ist nicht: wie kommt der Mensch zu Erfahrung und Wissenschaft, kraft welcher Organisation seines Geistes, obschon, was er gelegentlich auch zu dieser „subjektiven Deduktion“ der Erfahrung beibringt, tiefes psychologisches Verständnis verrät. Seine Frage ist: wie ist Erkenntnis überhaupt möglich und unter welchen Voraussetzungen ist Erfahrung Erkenntnis. Durch Schlüsse aus Beobachtungen, auf dem Wege der Physiologie und Psychologie also, gelangt man wohl zu einer Analyse der Prozesse des Bewusstseins und damit zu einer Folgerung über die tatsächliche Organisation des menschlichen Geistes, die sich der Empirist nicht einfach genug denken kann; aber, um beurteilen zu können: ob und innerhalb welcher Grenzen unsere geistige Organisation zur Erkenntnis ausreicht, das Vermögen unseres Geistes also wirklich ein Erkenntnisvermögen ist, müssen wir zuvor wissen, was Erkenntnis ist und was ihr Begriff vorschreibt.

In der Auffassung von Helmholtz fließen beständig die Begriffe: *a priori*, dem Subjekte eigentümlich und transscendental in einander über. Der ganze transscendentale Beweis fällt damit aus, und er ist auch in der That für die Physiologie und Psychologie des Erkennens nicht vorhanden, noch mit den Mitteln ihrer Methode zu führen.

„Kurz vor dem Beginn des neuen Jahrhunderts, schreibt Helmholtz in der physiologischen Optik, hatte Kant die Lehre von den vor aller Erfahrung gegebenen oder, wie er sie deshalb (!) nannte, transscendentalen Formen des Anschauens und des Denkens ausgebildet, in welche aller Inhalt unseres Vorstellens notwendig aufgenommen werden muss, wenn er zur Vorstellung werden soll. Für die Qualitäten der Empfindung hatte schon Locke den Anteil geltend gemacht, den unsere körperliche und geistige Organisation an der Art hat, wie die Dinge erscheinen. In dieser Richtung nun haben die Untersuchungen über die Physiologie der Sinne, welche namentlich Johannes Müller vervollständigte und dann in das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien zusammenfasste, die vollste Bestätigung, man könnte fast sagen, in einem unerwarteten Grade gegeben und dadurch zugleich das Wesen und die Bedeutung einer solchen von vornherein gegebenen subjektiven Form des Empfindens in einer sehr einschneidenden und greifbaren Weise zur An-

schauung gebracht. — Die Qualitäten der Empfindung erkennt also auch die Physiologie als blosser Form der Anschauung an. (Übereinstimmend in dem Vortrag über Goethe 1892: „Solche Formen der Anschauung, wie sie Kant für den ganzen Umfang unseres Vorstellungsgebietes nachzuweisen sucht, giebt es auch für die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne.“) Kant aber ging weiter, auch Zeit und Raum spricht er als gegeben durch die Eigentümlichkeiten unseres Anschauungsvermögens aus. Er bezeichnete die Zeit als die gegebene und notwendige, transscendentale Form der inneren, den Raum als die entsprechende der äusseren Anschauung. Selbst hier wird die naturwissenschaftliche Betrachtung bis zu einer gewissen Grenze mitgehen können. — Es genügt, Kants eigene Erklärung damit zu vergleichen: „weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori ist eine transscendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, dass diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seien und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände beziehen können, kann transscendental heissen“. (Kr. d. r. V. B. 81.) Man denke nicht, es sei dies ein Streit nur um ein Wort, das Wort transscendental; es ist ein Streit um die Sache, das heisst hier die Methode. Anschauungsformen und Arten des Empfindens ferner werden von Kant nicht gleich gesetzt, sondern unterschieden. Und gewiss mit Recht; denn wir gelangen zur Kenntnis jener Formen eben dadurch, dass wir von den Empfindungen abstrahieren. Was bei einer solchen Abstraktion Gegenstand unseres Bewusstseins bleibt, was wir dann noch vorstellen ist ausser dem Begriff eines Dinges die Form seiner Anschauung, z. B. die Gestalt eines Körpers, abgesehen von seiner Härte, Farbe u. dgl. Die Vorstellung des absoluten Raumes aber (und analog die der absoluten Zeit) bezeichnet Kant als reine Anschauung, um sie von einem reinen Verstandesbegriff zu unterscheiden; ihr entspricht nach seiner Lehre kein wirklicher Gegenstand, noch ein an sich reales Verhältnis der Dinge selbst, sondern die allgemeine Form, oder wie Kant auch sagt, das Gesetz unseres Anschauens.

Die Absicht von Helmholtz ist klar. Er will die „theoretische“ Darstellung Kants, soweit sie ihm richtig erscheint, durch sinnesphysiologische Ausführungen sicher stellen, — und sie erscheint ihm richtig, soweit sie sich durch solche Ausführungen erläutern lässt. Damit hat er sie aber nur mit niemals völlig sicheren empirischen Anschauungen in Verbindung gebracht. Das

Müllersche Gesetz, das ihr zur Stütze und Bestätigung dienen sollte, ist nicht unbestritten geblieben, und gerade Helmholtz selbst hat es in einer Weise fortgebildet, die beinahe seiner Aufhebung gleichkommt. Man kann nicht die „Modalität“ eines Sinnes für ausschliesslich subjektiv erklären und zugleich jede einzelne Qualität als auch von der Form des äusseren Reizes abhängig denken. Denn die Modalität ist ein Abstraktum. Es giebt kein Sehen überhaupt, sondern nur das Sehen dieser oder jener bestimmten Helligkeit, dieser oder jener bestimmten Farbe, — kein Hören, das nicht das Hören eines bestimmten Geräusches, oder eines Tones von bestimmter Höhe wäre. Sind also die Qualitäten durch die Beschaffenheit des Reizes mitbedingt, so muss es auch ihre Summe: die Modalität sein.

Auch von dem allgemeinen Kausalsatz giebt Helmholtz (in dem Vortrag über das Sehen des Menschen) einen Beweis aus physiologischen Gesichtspunkten. Der Beweis geht von dem Satze aus: „Was wir wahrnehmen, sind Wirkungen der Gegenstände auf unsere Nervenapparate“, — was gewiss richtig ist von dem Standpunkte der wissenschaftlichen Erfahrung des Physiologen aus und ebenso gewiss nicht richtig, soll damit eine ursprüngliche Thatsache des Bewusstseins ausgedrückt sein. In diesem letzteren Sinne aber muss Helmholtz den Satz genommen haben, weil er die Frage daran anknüpft: „auf welche Weise sind wir denn zuerst aus der Welt der Empfindungen unserer Nerven hinübergelangt in die Welt der Wirklichkeit?“ — In Wahrheit gelangen wir über die Welt unserer Empfindungen überhaupt nicht hinaus, sondern nur innerhalb dieser Welt zu immer genauerem Verständnis der gegebenen Empfindungskomplexe, zu denen auch die Wahrnehmung von Nerven gehört, und zur Beziehung dieser Komplexe auf Objekte, welche aber nicht mehr Inhalt unseres Wahrnehmens, sondern Gegenstand unseres Denkens sind. Von dieser Beziehung ist bei Helmholtz nicht die Rede, seine Frage zielt vielmehr auf die Umwandlung der, nach seiner Annahme, ursprünglich als Nerven-erregungen gegebenen Empfindungen in Bestandteile der Sinneswahrnehmungen. Und seine Antwort lautet: dies geschieht „offenbar durch einen Schluss, wir müssen die Gegenwart äusserer Objekte als der Ursachen unserer Nerven-erregung voraussetzen, denn es kann keine Wirkung ohne Ursache sein“. „Woher wissen wir, fährt Helmholtz fort, dass dem so sei? Ist das ein Erfahrungssatz? Man hat ihn dafür ausgegeben wollen, aber wir sehen hier,

wir brauchen den Satz, ehe wir noch irgend eine Kenntnis von den Dingen der Aussenwelt haben. Wir brauchen ihn, um überhaupt zu der Erkenntnis zu kommen, dass es Objekte im Raume giebt, zwischen denen ein Verhältnis von Ursache und Wirkung vorkommen kann. Die Untersuchung der Sinneswahrnehmungen, so schliesst Helmholtz in sehr bezeichnender Weise seine Ausführung, führt uns also auch noch zu der schon von Kant gefundenen Erkenntnis, dass der Satz: keine Wirkung ohne Ursache ein vor aller Erfahrung gegebenes Gesetz unseres Denkens sei.“

Auf den Prioritätsstreit, der sich um diesen Beweis erhoben hat, brauchen wir uns nicht einzulassen. Schopenhauer beschuldigte durch einen seiner Schüler Helmholtz des Plagiates, und die Beschuldigung muss, wie aus Briefen von Helmholtz hervorgeht, einiges Aufsehen gemacht haben. Sie ist jedoch gegenstandslos, da sich die Beweise, genauer betrachtet, gar nicht decken. Während nämlich Schopenhauer, von seiner idealistischen Grundansicht aus das Objekt, das zuvor noch gar nicht vorhanden sein soll, durch einen Kausalitäts-Schluss erschaffen werden lässt, lässt es Helmholtz durch einen solchen Schluss nur zu unserer Kenntnis gelangen. Beide Denker übersahen aber bei ihren Beweisen, dass sich das Gesetz der Kausalität nur auf Veränderungen bezieht, nicht auf Objekte. Nach diesem Gesetze lässt sich also wohl von einer Veränderung im Subjekte, die nicht aus diesem stammt, auf eine vorangegangene Veränderung eines Objektes schliessen; das Objekt selbst aber wird dabei nicht erschlossen, es ist vielmehr dem Schlusse notwendig vorausgesetzt. Müsste ferner nicht ein unbewusster Schluss auf das Objekt, wie Helmholtz ihn annimmt, physiologisch betrachtet eigentlich ein Fehlschluss sein, da er uns zwingen würde, aus der Wirkung die Ursache zu machen? Die Physiologie belehrt uns, dass die Empfindung Blau z. B. ein Erregungszustand unseres Sehnerven ist, jener Schluss aber macht daraus ein blaues Ding. — Unser Wissen von den äusseren Erscheinungen (nicht das Wissen, dass es Erscheinungen sind) ist unmittelbar und das, was wir Empfindungen nennen, sind seine Elemente.

Kants wesentlich anders gerichteter Beweis des Prinzipes der Kausalität kann hier nur zur Vergleichung herangezogen, nicht analysiert werden. Vor allem: das Ziel des Beweises ist nicht, die Apriorität des Kausalsatzes zu zeigen, diese steht für Kant bereits fest durch die „metaphysische“ Deduktion des Satzes

aus der Form des hypothetischen Urteils, dem Verhältnis von Grund und Folge. Das Ziel ist, die objektive Gültigkeit des Satzes zu erweisen, obgleich er a priori ist. Das Prinzip der Kausalität wendet den Satz vom Grunde auf die zeitliche Abfolge der Veränderungen an, es behauptet die Notwendigkeit in dieser Abfolge. Wir urteilen nach diesem Prinzip a priori über ein Verhältnis der Dinge. Nun ist es nicht möglich, über Dinge unmittelbar a priori zu urteilen. Wenn sich aber zeigen lässt, dass irgend ein Grundsatz a priori, der etwas von den Dingen behauptet (in Kants Sprache synthetisch ist), notwendig von der Erfahrung der Dinge gilt, so ist auch gezeigt, dass er mittelbar von den Dingen selbst gelten muss; soweit sie nämlich Dinge der Erfahrung, d. i. soweit sie Erscheinungen der Dinge sind. Und aus diesem allgemeinen Gesichtspunkte der „transscendentalen“ Deduktion wird auch der Beweis des Kausalsatzes geführt. Wie es sich eigentlich von selber versteht, tritt dieser Satz erst in Funktion, wenn und so oft eine Veränderung eintritt. Denn dass Veränderungen etwas Wirkliches sind, leugnet Kant so wenig, als er die Wirklichkeit der Körper bezweifelt. Was einer Veränderung vorangeht, zeigt, wie diese selbst, die Wahrnehmung durch ihren gegebenen, rein empirischen Inhalt, dass in dem Vorangehenden der Grund für das Folgende enthalten sein muss, die Veränderung also notwendig eintritt, ist die Voraussetzung, unter welcher allein jener empirische Inhalt zur Erfahrung wird. Der Kausalsatz ist das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung von Veränderungen im Unterschiede von ihrer blossen Wahrnehmung. Dieses Prinzip begründet nicht etwa nur die Wissenschaft vom Geschehen in der Natur, es begründet den Gegenstand der Wissenschaft, die Erfahrung selbst. Aus der beständigen und objektiven Folge unserer Wahrnehmungen lässt sich der Kausalsatz nicht, wie Hume wollte, ableiten; denn wir brauchen diesen Satz, um zu erkennen, welche Folge überhaupt objektiv ist. Die besonderen Verknüpfungen der Vorgänge in ihrer zeitlichen Folge müssen und können nur aus der Wahrnehmung geschöpft werden, nur die allgemeine Form dieser Verknüpfung: die Kausalität ist a priori zu erkennen, und sie ist objektiv gültig, weil sie eine der Formen ist, durch Wahrnehmungen ein Objekt zu bestimmen, eine der Formen der Erfahrung als solcher.

Helmholtz war im Rechte, zu sagen, das Denken a priori kann nur formal richtige und notwendige Sätze ergeben, die niemals irgend eine Folgerung über Thatsachen einer möglichen

Erfahrung zulassen können; nur hätte er hinzufügen müssen: ausgenommen die Folgerung über die Möglichkeit der Erfahrung selbst.

Auf seinen Beweis des Kausalsatzes ist Helmholtz später nicht wieder zurückgekommen; er muss ihn selbst nicht mehr für zwingend betrachtet haben. Auch hat er seine Auffassung des Prinzipes in der Folge geändert, und den Anstoss dazu gaben ihm Studien über erkenntnistheoretische und psychologische Fragen, bald nach dem Vortrag von 1855, über deren Gegenstände wir durch eine briefliche Aufzeichnung aus dem Jahre 1857 unterrichtet sind. Es handelte sich für ihn „um eine speziellere Durcharbeitung gewisser Fragen, die ganz auf dem von Kant in seinen Umrissen erforschten Felde der a priorischen Begriffe liegen, so die Ableitung der geometrischen und mechanischen Grundsätze, den Grund, warum wir das Reale in zwei Abstraktionen, Materie und Kraft, logisch auflösen müssen, — dann wieder um die Gesetze der unbewussten Analogieschlüsse, durch welche wir von den sinnlichen Empfindungen zu den Wahrnehmungen gelangen.“ Es ist das Programm seiner ferneren Thätigkeit, so weit sie sich den allgemein wissenschaftlichen Fragen zuwandte, und namentlich die zuletzt genannte Frage führte ihn zu seiner neuen Fassung des Kausalproblems. „Der erste Schritt in der Erfahrung, heisst es in der physiologischen Optik, ist nicht möglich ohne Induktionsschlüsse.“ Da solche Schlüsse auf der Wiederholung ähnlicher Dinge und Vorgänge aufgebaut werden, so erscheint der Kausalsatz nicht länger mehr als das Prinzip, woraus die Existenz der Dinge gefolgert werden müsste, er wird zum regulativen Prinzip, zum Obersatz der Induktionen. Die frühesten Induktionsschlüsse, die den ersten Schritt in der Erfahrung leiten, müssen unbewusst erfolgen, nur ihr Resultat, die sinnliche Wahrnehmung, tritt ins Bewusstsein ein. Daraus folgt, dass die Regel der Induktionsschlüsse überhaupt nur den Ausdruck eines dem Bewusstsein ursprünglichen, ihm eigentümlichen Verfahrens bilden kann, das uns bestimmt, das Gesetzliche in den Thatsachen aufzusuchen. Unbewusste Induktionsschlüsse sind unbewusste Kausalitätsschlüsse. Noch immer aber glaubt Helmholtz in wesentlicher Übereinstimmung mit Kant zu stehen. Das Kausalitätsgesetz, erklärt er noch in der physiologischen Optik, ist „wirklich ein a priori gegebenes (und, was für ihn dasselbe bedeutet) ein transscendentales Gesetz“. Von einer weiteren Wendung in seiner Auffassung des Prinzipes,

die uns erst ein Blatt aus dem Nachlasse zeigte, hat noch kurz die Rede zu sein.

Auch die naturwissenschaftliche Betrachtung, hatte Helmholtz erklärt, könne mit Kants Raumlehre bis zu einer gewissen Grenze mitgehen. Die Lehre von den a priori gegebenen Formen der Anschauung sei „ein sehr glücklicher und klarer Ausdruck des Sachverhältnisses“. Diese Formen aber müssten „inhaltsleer und frei genug sein, um jeden Inhalt, der überhaupt in die betreffende Form der Anschauung eintreten kann, aufzunehmen. Die Axiome der Geometrie aber beschränken die Anschauungsform des Raumes, so dass nicht mehr jeder denkbare Inhalt darin aufgenommen werden kann. Lassen wir sie fallen, so ist die Lehre von der „Transscendentalität“ (gemeint ist der Apriorität) der Anschauung des Raumes ohne Anstoss.“ „Der Raum kann transscendental sein, ohne dass es die Axiome sind.“ Kant aber habe auch die Axiome für transscendental gehalten; er habe sie, und zwar wie Helmholtz meint, um einen Ausweg für die Metaphysik offen zu lassen, als a priori vor aller Erfahrung gegebene Sätze angesehen, gegeben durch „transscendentale“ Anschauung. Seitdem sie die reine Anschauung der Ankerplatz der Metaphysiker geworden. „Sie ist noch bequemer als das reine Denken.“ — Augenscheinlich hat Helmholtz die reine Anschauung Kants mit der intellektuellen Schellings und der metaphysischen Naturphilosophen verwechselt; er hätte sonst nicht jener nachgesagt, was nur von dieser gesagt werden kann, dass sie bequemer sei als das reine Denken. Kants reine Anschauung bezieht sich ausschliesslich auf die reine Mathematik, und auch in dieser nur auf die Grundbegriffe, nicht auf das Verfahren des Beweises. Dieses Verfahren ist nach Kant Konstruktion der Begriffe: Begriffe konstruieren aber heisst nach ihm, sie auf solche Objekte (Grössen, Lagen, Verhältnisse) beziehen, die in der Anschauung möglich sind. Diese Beziehung ihrer Begriffe auf mögliche Anschauung unterscheidet die reine Mathematik von der Logik. Auch der Geometer, der Kants prinzipielle Auffassung von dem Wesen des Raumes teilt, ist also genötigt, „sich in Schlussketten hineinzubgeben.“ In die Metaphysik aber führt die reine Anschauung so wenig hinein, dass sie vielmehr das Mittel ist, jede theoretische Erkenntnis des Metaphysischen abzuschneiden und zu zeigen, „dass alle Erkenntnis aus reinem Verstande, oder reiner Vernunft lauter Schein ist, und Wahrheit nur in der Erfahrung.“ „Kant, erfahren wir endlich von Helmholtz, hatte Raum

und Zeit kurzweg (!) als gegebene Formen der Anschauung hingestellt, ohne weiter zu untersuchen, wie viel in der näheren Ausbildung der einzelnen räumlichen und zeitlichen Anschauungen aus der Erfahrung hergeleitet sein könnte. Diese Untersuchung lag auch ausserhalb seines Weges.“ Sie konnte auf seinem Wege nicht liegen, weil sie Aufgabe empirischer Wissenschaften ist, der Physiologie und der Psychologie. Diese haben die Bedingungen und Wege zu ermitteln, welche zur Erwerbung der besonderen räumlichen Anschauungen führen und zur Anpassung der Eindrücke und Thätigkeiten der betreffenden Sinneswerkzeuge an empirisch gegebene Dinge und Verhältnisse. Kant dagegen sucht die tiefer liegenden Voraussetzungen zu zeigen, unter denen Dinge und deren Verhältnisse zu empirischen werden. Für die Naturwissenschaften sind die Erscheinungen die Dinge selbst; ihr Gebiet ist die Sinnenwelt. Das allgemeine Verhältnis der Sinnenwelt zu einem Sinnenwesen zu betrachten, ist dagegen Aufgabe der Philosophie.

Wenn ich die Auffassung von Helmholtz in wesentlichen Punkten zu berichtigen suche, so möchte ich damit an meinem Teile verhindern, dass unter seiner grossen Autorität Anschauungen herumgegeben werden, die dem thatsächlichen Bestande der Lehre Kants widerstreiten. So hat erst jüngst ein namhafter Geometer behauptet, es sei Kants Meinung, dass dem Geiste eine „fertige und exakte Anschauung“ innewohne. Er kann dabei nur an Helmholtz' „vor aller Erfahrung gegebene Sätze, gegeben durch transscendentale Anschauung“, gedacht haben; in Kants Schriften würde er vergeblich nach einem Beleg für seine Behauptung suchen, wohl aber Beweise für das Gegenteil derselben finden können. Zwar werden die Sätze der Geometrie unabhängig von der Erfahrung demonstriert, ihre Begriffe aber sind erst auf Anlass der Erfahrung entwickelt, was auch von ihrem Grundbegriffe gilt, der reinen Anschauung des Raumes selbst. Auch diese Anschauung ist nicht „vor aller Erfahrung gegeben“, sie wird in Verbindung mit Wahrnehmungen dem Gesetze des Anschauens gemäss erworben. „Die Zeit — erklärt Kant, und entsprechendes gilt auch vom Raume — geht zwar als formale Bedingung der Veränderungen vor diesen objektiv (dem Begriffe nach) vorher, aber subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewusstseins ist diese Vorstellung, sowie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben.“ Kant wusste, er hebt es selbst hervor, dass der wissenschaftlichen Geometrie lange Zeit (bei den

Egyptern) eine rein empirische voranging, ehe der Erste, der „den gleichschenkeligen Triangel demonstrierte“, eine Revolution der Denkart hervorrief und dem „Herumtappen“ in der Erfahrung ein Ende machte. Wie sollte er also die Sätze der Geometrie auf „fertige und exakte“ Anschauung zurückgeführt, oder die Axiome als „vor aller Erfahrung gegebene Sätze“ angesehen haben. Wohl aber unterscheidet sich die Geometrie, und überhaupt die reine Mathematik, darin von jeder induktiven Wissenschaft, dass bei ihr die einzelnen anschaulichen Fälle nur zur Exemplifikation der Gesetze dienen, nicht zu deren Beweis. Dies will jedoch nur sagen: ihre Begriffe und Sätze gehen in der Ordnung der Methode den besonderen räumlichen Wahrnehmungen voran, ein zeitliches Vorangehen auch bei der Entwicklung der geometrischen Kenntnisse soll daraus nicht gefolgert werden. Sogar die erste Kenntnis des Unterschiedes der Grundrichtungen im Raume führt Kant auf Beobachtungen an empirisch gegebenen Objekten zurück. Jenes methodische Vorangehen der geometrischen Begriffe aber hat Helmholtz selbst so präcis und klar wie möglich mit den Worten ausgesprochen: „dass wir darüber, ob ein Körper fest, ob seine Flächen eben, seine Kanten gerade sind, erst mittelst derselben geometrischen Sätze entscheiden, deren thatsächliche Richtigkeit wir prüfen wollen.“ Und damit ist Alles eingeräumt, was Kant mit der Apriorität der Geometrie wirklich behauptet hat.

Es sind hauptsächlich zwei Einwendungen, die Helmholtz gegen die Raumlehre Kants gerichtet hat, — eine von prinzipieller Natur und eine zweite thatsächlicher Art. Von der ersten wird Kants Lehre nicht getroffen, durch die zweite nicht widerlegt. — Dass die Axiome, welche die Vorstellung des Raumes bestimmen, keine „Denknotwendigkeiten“ sind, ist völlig im Sinne Kants; anders hat auch er nie gelehrt, war er doch der Erste, der die mathematischen Urteile von rein begrifflichen Sätzen unterschied. Auch der Folgerung, die sich daraus ergibt, dass „andere Systeme der Raummessung“, als das durch die Axiome unserer Geometrie charakterisierte, „logisch denkbar seien“, würde er nicht widersprochen haben. Er hat sie auf gewisse Weise selbst gezogen. In seiner Erstlingsschrift („von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“) beschäftigte ihn der Gedanke einer „höchsten Geometrie von allen möglichen Raumesarten“, und noch in der „Kritik“, nachdem er inzwischen die Konsequenzen der Newtonschen Theorie des absoluten Raumes (und der absoluten Zeit) entwickelt hatte,

wird die Möglichkeit anderer Formen der äusseren Anschauung als die in unserer sinnlichen Vorstellungsart begründete, ausdrücklich zugestanden. „Wir können nur aus dem Standpunkt eines Menschen vom Raume reden, — es mag sein, dass alle endlichen, denkenden Wesen hierin mit dem Menschen übereinkommen müssen, wiewohl wir dieses nicht entscheiden können.“ Auch nach Kant ist die Geometrie auf Grundthatsachen aufgebaut, wie sie die selbst thatsächliche Form unserer äusseren Anschauung vorschreibt. So weit also besteht kein Gegensatz zwischen seiner Lehre und den Untersuchungen von Helmholtz über „die Thatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen“. Die analytische Betrachtung der algebraisch möglichen Formen einer „Mannigfaltigkeit“, der möglichen Systeme der Gruppenbildung gleichzeitig gegebener Elemente, lässt sogar das spezifische Wesen des Raumes und den Ursprung seiner Axiome aus der Anschauung auf das deutlichste hervortreten; sie gestattet überdies die Tragweite jedes einzelnen Axiomes für sich zu bestimmen. Helmholtz, und vor ihm Riemann, leitete aus ihr auch noch die Möglichkeit eines Krümmungsmasses des „Raumes“ ab, das von dem Werte Null verschieden sein kann. Gegen die Berechtigung dieses Schlusses lässt sich jedoch ein logisches Bedenken nicht unterdrücken, und die Gesetze der Logik stehen noch über den Gesetzen der Mathematik. Dem Gauss'schen Mass der Flächenkrümmung (dargestellt durch den reciproken Wert des Produktes der beiden Hauptkrümmungsradien) entspricht nur in dem einzigen Falle, von dem es hergenommen ist, eben der Fläche, eine mögliche Anschauung. Als Ausdruck für die Krümmung des Raumes dagegen verliert es jeden anschaulichen Sinn und wird zu einer analytischen Bezeichnung eines gleichfalls nur analytischen Verhältnisses innerhalb einer „Mannigfaltigkeit“. Aus rein Analytischem aber kann nur wieder Analytisches, es darf daraus nichts spezifisch Geometrisches gefolgert werden.

Die thatsächliche Form unserer äusseren Anschauung ist zugleich die notwendige Form der angeschauten Dinge. Denn „man kann a priori wissen, wie und unter welcher Form die Gegenstände der Sinne werden angeschaut werden: nämlich so, wie es die subjektive Form der Sinnlichkeit, d. i. der Empfänglichkeit des Subjekts für die Anschauung jener Objekte, mit sich bringt“. Ist also der Raum die gegebene Form unserer äusseren Anschauung, so kann nichts zur Anschauung kommen, was dieser Form widerspricht, so muss alles, was wir anschauen oder anschauen können,

dieser Form völlig gemäss sein, denn nur durch sie erscheint, was überhaupt Gegenstand unserer äusseren Anschauung ist, oder sein kann. „Es wird allemal, schreibt Kant, — und seine Worte sind inzwischen wieder zeitgemäss geworden, — ein bemerkenswürdiges Phänomen bleiben, dass es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, sofern sie blos den Raum betrafen, aber an der objektiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffes und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfangen. Sie erkannten nicht, dass dieser Raum in Gedanken den physischen selbst möglich mache.“ — Und damit sind wir zu dem zweiten Punkt der Einwendungen von Helmholtz gelangt.

„Dass die Axiome unserer Geometrie in der gegebenen Form unseres Anschauungsvermögens begründet wären, oder mit einer solchen irgendwie zusammenhängen“, will Helmholtz nicht zugeben. Sie gelten ihm für Anschauungsgewohnheiten, die aus der Erfahrung stammen und möglicherweise durch anderartige Erfahrungen widerlegt und überwunden werden könnten. Zum Beweis dafür lässt uns Helmholtz in Gedanken in einen „pseudosphärischen Raum“ blicken (eigentlich nur durch eine Schicht convexer Flächen) und zeichnet mit anschaulicher Phantasie den Eindruck, den die Gestalt der Dinge in einem solchen Raume auf uns machen müsste. Er schliesst daraus, „wir können uns den Anblick einer pseudosphärischen Welt ebenso gut nach allen Richtungen ausmalen, wie wir ihren Begriff entwickeln können“. Der Raum, den die Geometrie zum Grunde legt, wäre demnach nicht die notwendige Form unserer äusseren Anschauung, weil sie nicht die einzige wäre; ausser ihr gäbe es noch einen Raum an sich und von diesem eine „physische“ Geometrie, die mit der reinen nicht übereinzustimmen brauchte, da wir sie ja als von dieser verschieden vorstellen können. — Können wir dies wirklich? Die Visierlinien mindestens, längs welcher allein wir in jenen imaginierten Raum hineinblicken könnten, müssten gerade sein; also ist es nicht möglich, uns den Anblick einer pseudosphärischen Welt nach allen Richtungen auszumalen, eben die Richtung, die unser anschauendes Subjekt selbst zu jener Welt einnimmt, bliebe davon ausgenommen. Wir wollten den „ebenen“ Raum umgehen und es zeigt sich, dass wir ihn brauchen, um einen „gekrümmten“ vorzustellen: auch vermögen wir von diesem anderen Raum genau so viel, nicht mehr an-

schaulich vorzustellen, als sich von ihm in dem „euklidischen“ Raume abbilden, oder populär zu reden, in ihn hineinerstrecken würde. Bedarf es noch eines weiteren Beweises, dass der Raum unserer Geometrie die unumgängliche Form unserer äusseren Anschauung zum Ausdruck bringt? Statt zur Widerlegung der Lehre Kants zu führen, dient ihr das Argument von Helmholtz vielmehr zur Bestätigung.

Dass kein System von Flächen konstant negativer Krümmung den Raum vollständig erfüllen kann, ist anschaulich gewiss. Durch die neuesten Untersuchungen von Hilbert scheint es überdies fraglich geworden zu sein, ob sich auch nur der Begriff eines Pseudosphärischen Raumes analytisch entwickeln lässt. Es giebt nach diesen Untersuchungen keine singularitätenfreie und überall reguläre analytische Fläche von negativer konstanter Krümmung, also ist die Frage: ob sich auf die Beltramische Weise, und diese wollte eben Helmholtz veranschaulichen, die ganze Lobatschefskysche Geometrie verwirklichen lasse, zu verneinen. (Unter Singularität einer Fläche ist eine Linie zu verstehen, über die hinaus eine stetige Fortsetzung mit stetiger Änderung der Tangentialebene nicht möglich ist.) — Wer im eigentlichen Sinne des Wortes von Eigenschaften des Raumes redet, muss dem Raum eine Existenz an sich zuschreiben, also den absoluten Raum Newtons für vorhanden auch ausser unserer Vorstellung und abgesehen von derselben annehmen. Und wer überdies diesem Newtonschen Raume andere Eigenschaften zuschreibt als diejenigen, des „euklidischen“, kann ihm nur physikalische Eigenschaften zuschreiben. Er muss den Raum als widerstehendes Mittel denken, oder Kräfte von ihm ausgehen lassen, denn nur so wäre es begreiflich, dass das Galileische Beharrungsprinzip sich in ihm nicht verwirklichen könnte, der bewegte Punkt vielmehr gezwungen wäre, statt der Geraden „geradeste“ Bahnen einzuschlagen. Dann aber würde er nicht länger vom „Raume“ reden, sondern von einer Realität, die ihn erfüllt; und um diese Realität vorstellen zu können, braucht er wieder den euklidischen Raum. Kurz er kann über diesen Raum nicht hinaus, er muss immer wieder, so lange er anschaulich vorstellt, auf ihn zurückgreifen. Wie will er also bezweifeln, dass der Raum überhaupt „blos die Form der äusseren Anschauung ist, aber kein wirklicher Gegenstand, der äusserlich angeschaut wird“?

Auch Helmholtz lässt den „euklidischen“ Raum in der Erfahrung gelten; nur bestreitet er, dass er in der Erfahrung gelten

muss, weil er von ihr gilt. Er beruft sich auf astronomische Messungen der Winkel geradliniger ebener Dreiecke; diese Messungen haben (bisher, wie wir hinzufügen müssen) den Wert des „Krümmungsmasses des Raumes“ gleich Null, d. h. die Winkelsumme gleich zwei Rechten ergeben. Dies sind aber keine Messungen des Raumes, sondern solche von Abständen von Dingen im Raume. Auch wird in der Geometrie die Winkelsumme nicht gemessen, sondern demonstriert. Die Geometrie ist die Wissenschaft nicht der Raummessung, sondern der Gesetze der Messung räumlicher Dinge. Die geometrische Messung beruht daher nicht, wie die physische, „auf der Voraussetzung, dass unsere Messwerkzeuge wirklich Körper von unveränderlicher Form sind“. Da es solche Körper thatsächlich nicht giebt, so wäre eine geometrische Messung überhaupt nicht möglich und die Geometrie bliebe in der egyptischen Finsternis „des Herumtappens“ in der Erfahrung eingeschlossen.

Kants kritische Lehre, nach welcher der Raum überhaupt: der absolute Raum Newtons und der Geometrie, die Form unserer äusseren Anschauung ist, sichert die objektive Gültigkeit der Geometrie und macht sie zugleich begreiflich.

Die fernere Entwicklung der erkenntnistheoretischen Anschauungen von Helmholtz lernen wir aus der Rede: „die That-sachen in der Wahrnehmung“ und den damit übereinstimmenden Stellen in der zweiten Bearbeitung der physiologischen Optik kennen, die letzte Phase ihrer Entwicklung aus einem Blatte des Nachlasses.

In seiner Ansicht über den Ursprung des Wissens schränkt Helmholtz den Nativismus, die Annahme angeborener Fähigkeiten des Geistes, so weit ein, als es mit den That-sachen vereinbar ist, vielleicht noch über diese Grenze hinaus. Als Wirkungen angeborener Organisation lässt er beim Menschen nur noch Reflexbewegungen und Triebe gelten, letztere die Gegensätze des Wohlgefallens an einzelnen Eindrücken, des Missfallens gegen andere umschliessend. Der Satz der Kausalität beruht also jetzt nicht mehr auf einer Eigentümlichkeit des Subjektes, er ist kein a priori gegebenes Gesetz des Denkens mehr, wie Helmholtz ihn zuerst aufgefasst hatte; denn Niemand wird ihn unter den angeborenen Reflexbewegungen suchen wollen. Auch Prinzip der Induktion kann er, vom Anfang an wenigstens, nicht sein; da die Induktionsschlüsse, von denen Helmholtz sagt, dass sie bei Bildung von Anschauungen eine hervorragende Rolle spielen, durch „unbe-

wusste Arbeit des Gedächtnisses“ gewonnen sein sollen. Wird er dennoch auch weiterhin als das regulative Prinzip der Erfahrungsschlüsse betrachtet, so kann er diese Bedeutung erst nachträglich und in Folge vorangegangener unbewusst erworbener Erfahrungen erhalten haben. Denn „der Urquell alles Wissens ist, wie Helmholtz jetzt erklärt, die Übertragung des bisher Erfahrenen in das künftig zu Erfahrende“. Ob freilich die empiristischen Annahmen von Helmholtz ausreichen, alle „im Vorstellungskreise der Erwachsenen überhaupt vorkommende Kenntnisse“ daraus herzuleiten, erscheint zweifelhaft. Der empiristische Denker vergisst, dass „der Intellekt in gewissem Sinne sich selbst angeboren ist“ und Einheit in der Verknüpfung der Sinneseindrücke und Vorstellungen bewirkt. Und aus dieser Urquelle werden im letzten Grunde jene Einheitsbegriffe a priori herkommen müssen, die in der Erfahrung nicht gegeben sind.

Bei der Frage nach „der Art der Übereinstimmung zwischen den Vorstellungen und ihrem Objekte“, der Hauptfrage der Erkenntnistheorie, legt Helmholtz alles Gewicht auf den Begriff der Gesetzlichkeit. „Das Auge kann nichts sehen, was ihm nicht als Licht und Farbe erscheint, ebenso kann der Geist nichts begreifen, in dem er kein Gesetz findet“. „Was wir unzweideutig und als Thatsache, ohne hypothetische Unterschiebung finden können, ist das Gesetzliche, zunächst die gesetzliche Verbindung zwischen unseren Bewegungen und den dabei auftretenden Empfindungen.“ Und wiederum: „was wir direkt wahrnehmen, ist nur das Gesetz: das gleichbleibende Verhältnis zwischen veränderlichen Grössen“. Schillers Wort von dem „ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“ war ein Lieblingswort von Helmholtz. Und wenn es ferner heisst: „das Gesetzmässige ist die wesentliche Voraussetzung für den Charakter des Wirklichen“, so ist dies völlig im Sinne der kritischen Philosophie. Ebenso auch der Satz: „die besondere Art einer ursächlichen Verbindung wird immer nur in hypothetischer Weise gefunden werden können“. Auch nach der Lehre der „Kritik“ beruht jedes inhaltlich bestimmte Kausalverhältnis nur auf Erfahrung und diese kann niemals mehr als „komparative“ Allgemeingültigkeit lehren.

Auch die Begriffe Ursache, Kraft führt Helmholtz auf den Begriff des Gesetzlichen zurück. „Sofern wir das Gesetzliche als ein unabhängig von unserem Vorstellen bestehendes anerkennen, nennen wir es Ursache; wir nennen es Kraft, insofern wir es als

eine unserem Willen gleichwertige Macht anerkennen“. Der Begriff der Substanz dagegen bleibt nach Helmholtz „immer problematisch“, sofern bei der Anwendung desselben „weitere Prüfung vorbehalten bleibt“. Auch der allgemeine Kausalsatz endlich wird in die engste Verbindung mit der Aufgabe gesetzt, die Erscheinungen zu begreifen, d. h. ihre Gesetze aufzusuchen. „Setzen wir voraus, dass das Begreifen zu vollenden sein werde, so nennen wir das regulative Prinzip unseres Denkens, was uns dazu treibt, das Kausalgesetz“.

Schliesslich (in dem Nachlass) ist das Kausalgesetz, oder „die vorausgesetzte Gesetzmässigkeit der Natur“ nur noch eine „Hypothese“. Helmholtz wiederholt das Argument Humes: „Keine bisherige Gesetzmässigkeit kann künftige Gesetzmässigkeit beweisen“. Der einzige Beweis aller Hypothese aber sei immer: „prüfe, ob es so ist und du wirst es finden“. Allerdings habe das Kausalgesetz den übrigen Hypothesen, welche besondere Naturgesetze aussagen, gegenüber eine Ausnahmestellung, da es die Voraussetzung der Gültigkeit aller anderen sei und die einzige Möglichkeit für uns gebe, überhaupt etwas nicht Beobachtetes zu wissen. Ausserdem bilde es die notwendige Grundlage für absichtliches Handeln und endlich: wir werden darauf hingetrieben durch die natürliche Mechanik unserer Vorstellungsverbindungen, d. h. es ist subjektiv notwendig. „Denken heisst, die Gesetzmässigkeit suchen, urteilen heisst, sie gefunden haben. Ohne Kausalgesetz also kein Denken. Kein Denken ohne Anerkennung des Kausalgesetzes ist also eine Tautologie; es fragt sich, ob wir zum Denken berechtigt sind“. Dies eben war die Frage der Kritik der reinen Vernunft. Das Kausalgesetz, dies steht nach Humes Untersuchungen zweifellos fest, ist kein Denkgesetz, kein analytischer Satz; denn es behauptet etwas von den Objekten des Denkens und es behauptet dies a priori; Helmholtz selbst hatte früher angegeben: „das Streben, alle Erkenntnis auf Empirie zu gründen, endete bei Hume in der Leugnung aller Möglichkeit von objektiver Erkenntnis“.

Von der Gesetzlichkeit im Sinne eines allgemeinen Inhaltes der Erfahrung ist zu unterscheiden die Gesetzlichkeit der Erfahrung als solcher, die Gesetzlichkeit ihrer Form: diese letztere allein, nicht die erste sagt der Kausalsatz a priori aus. Eine Veränderung bleibt gesetzlich, d. i. mit einer vorangehenden Veränderung notwendig verknüpft, auch wenn sie sich nicht wieder-

holt, d. h. wenn ihre Ursache nicht wieder eintritt, und deshalb gehört sie zur Erfahrung, kann sie Objekt eines allgemeingiltigen Vorstellens werden. Dass es gleiche Ursachen in der Natur giebt, folglich auch die Wirkungen gleich sind, ist eine durch die Erfahrung in sehr weitem Umfange bestätigte Thatsache, die zur Hypothese wird, wenn sie auf alle künftige Erfahrung übertragen wird. Streng genommen machen wir selbst erst die Ursachen so weit als möglich gleich durch Abstraktion und durch das Experiment. Dass aber jede Veränderung, sie mag eine einmalige sein, oder sich wiederholen, von einer ihr vorangegangenen Veränderung, welche immer es sei, abhängig sein muss, ist keine Hypothese, sondern eine Bedingung der Erfahrung, ohne welche es unserem Erkennen an einem Objekte fehlen würde. Gewiss bleibt es immer denkbar, dass die bisherige Gleichförmigkeit in der Natur, die empirische Gesetzmässigkeit in ihr, künftig eine Veränderung erleide, und wir haben dies bereits zugegeben; ausgeschlossen durch das Kausalprinzip ist aber, dass eine solche Veränderung ohne Ursache erfolgen könne, denn damit fiel sie aus den Grenzen des überhaupt Erfahrbaren heraus, sie würde aufhören, ein möglicher Gegenstand des Erkennens zu sein.

Wie von Hume zeigen sich die philosophischen Anschauungen von Helmholtz in ihrer letzten Gestalt auch durch Mill beeinflusst. Die Lehre von den „Konnotationen“ ist in die Einleitung zu den Vorlesungen über theoretische Physik aufgenommen worden, ebenso Mills Argument gegen den Syllogismus, und in einer Aufzeichnung des Nachlasses erscheint auch der Begriff der „permanenten Möglichkeiten“. „Der Begriff eines daseienden Dinges, heisst es nämlich, enthält die Zuversicht ausgesprochen, dass ich bei geeigneten Bedingungen der Beobachtung stets wieder dieselben Sinneseindrücke empfangen würde“, — vorausgesetzt, fügen wir hinzu, dass das Ding selbst sich nicht inzwischen geändert habe. Was gegen diese Anschauung zu erinnern ist, soll hier nicht wiederholt werden; sicher ist, dass das blosse Wiederkehren gleicher Empfindungen einen Schluss auf die Konstanz des Objektes nicht rechtfertigen, die „permanente Möglichkeit“ mithin den Begriff eines Dinges nicht erschöpfen kann. —

„Deduktion der Grundbegriffe, die aus der Natur des Begreifens und der vorausgesetzten Möglichkeit vollständiger Lösung der Aufgabe herfliessen“, — so hat Helmholtz die Aufgabe der Philosophie für die Naturwissenschaften bestimmt, und damit ist

dem Interesse, das der Naturforscher als solcher an philosophischen Untersuchungen zu nehmen hat, auch wirklich genügt. Werden aus der Aufgabe der Naturforschung, die Erscheinungen zu begreifen, die Bedingungen, unter denen sie begreiflich sind, hergeleitet, so gelangt man zu Postulaten des Erkennens, und ein Fehler kann bei diesem Verfahren nicht unterlaufen, sofern diese Postulate nur innerhalb der Erfahrung gebraucht werden. Das Interesse der Philosophie führt weiter. Sie sucht aus dem Begriff der Erkenntnis die Bedingungen abzuleiten, unter denen die Erscheinungen selbst, die Objekte des Naturerkenntnis, gegeben werden, und gelangt auf ihrem Wege zu Grundsätzen der Erfahrung; sie beweist, dass es Dinge geben müsse, die mit den Postulaten des Erkennens notwendig übereinstimmen, eben die Objekte der Erfahrung. Diese Aufgabe hat erst Kant der theoretischen Philosophie gestellt, der Philosophie der Wissenschaft, und darum eröffnete sein Werk eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie.

Es war ein ausserordentliches Verdienst von Helmholtz zur Zeit der Hegemonie, oder dürfen wir vielleicht im Rückblick auf die sechziger und siebziger Jahre sagen: Tyrannis der Naturwissenschaften, auf die Berechtigung der Philosophie und ihre Bedeutung auch für die naturwissenschaftliche Forschung selbst nachdrücklich und mit dem Gewichte seiner Autorität hingewiesen zu haben. Ihm schien es selbstverständlich, „dass das Interesse an den berechtigten Aufgaben der Philosophie in der Menschheit nie dauernd erlöschen kann“, und er empfand die Befriedigung, die nur dem philosophisch gesinnten Naturforscher zu Teil wird, „den ungeheuren Reichtum der Natur als ein gesetzmässig geordnetes Ganze, als ein Spiegelbild des gesetzmässigen Denkens unseres eigenen Geistes zu überschauen“. Durch seine eigenen erkenntnistheoretischen Arbeiten trat er überdies in ein unmittelbares Verhältnis zur Philosophie. Ihm kam es darauf an, das Instrument genau kennen zu lernen, womit der Naturforscher arbeitet. Und wenn er Kants „Kritik“ mit dem Auge des Physiologen las, so ist es der nachfolgenden philosophischen Forschung nicht schwer geworden, seine Auffassung zu berichtigen. In der allgemeinen Richtung aber, die er ihr gezeigt, bewegen sich auch heute noch ihre Bestrebungen. Auch wir verfolgen das Ziel, Philosophie und positive Wissenschaft, Kritik und Forschung, in fruchtbare gegenseitige Verbindung und Wechselwirkung zu bringen. Die erkenntnis-

theoretischen Probleme aber erschöpfen den Beruf und die Aufgabe der Philosophie nicht. Auch Helmholtz hat es stets anerkannt, „dass die Geisteswissenschaften sich ganz direkt mit den teuersten Interessen des menschlichen Geistes befassen“. Ausser ihrem Verhältnis zu den exakten Wissenschaften der Natur hat die Philosophie ein nicht minder wesentliches Verhältnis und eine analoge Aufgabe in Beziehung auf die Wissenschaften der geistigen Institutionen und des menschlichen Handelns. Wie sie die methodischen Begriffe der Erfahrung und Wissenschaft aufsucht, so prüft sie auch die Gesetze und Normen des Handelns. Aus beiden Aufgaben zumal erwächst ihr in immer klarerer und bestimmterer Gestalt das Bild der Welt und des Lebens: die philosophische Weltanschauung, welche nicht ihren Gegenstand bildet, wohl aber das Ziel, dem sie zustrebt.

Zum hundertjährigen Todestage Kants.¹⁾

Von Fr. Paulsen.

Ein Jahrhundert ist dahingegangen, seitdem Kant die hellen Augen, die so lange strahlend am geistigen Himmel des deutschen Volkes gestanden hatten, im Tode schloss. Die tiefen Wirkungen, die von seinem Leben ausgegangen sind, dauern bis auf diesen Tag; nach vorübergehender Verdunkelung ist seine Gestalt im letzten Menschenalter wieder beherrschend hervorgetreten.

Fragen wir, was ihm die überragende Bedeutung giebt, so wird die Antwort keine andere sein können als die, worauf Schiller nicht lange vor seinem Tode in einem Brief an W. v. Humboldt hindeutet: „Die spekulative Philosophie, wenn sie mich je gehabt hat, hat mich durch ihre hohlen Formeln verscheucht, ich habe auf diesem kahlen Gefilde keine lebendige Quelle und keine Nahrung für mich gefunden; aber die tiefen Grundideen der Idealphilosophie bleiben ein ewiger Schatz, und schon allein um ihretwillen muss man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben.“ — — — „Am Ende sind wir doch beide Idealisten und würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, dass die Dinge uns formten und nicht wir die Dinge.“ Kant ist es, der diese „Idealphilosophie“ begründet hat, Kant der Begründer des Idealismus in der Gestalt, in der er ein unverlierbares Ingrediens des deutschen Geisteslebens geworden ist.

Drei Momente sind darin gesetzt:

1. Der praktische Idealismus: Die Gewissheit, dass praktische Ideen, Ideen von dem, was sein soll, das Leben zu bestimmen berufen sind. Kant gehört zu den Vertretern des fordernden Idealismus, nicht des schönfärbenden und quietistischen. Die Aufgabe des Lebens ist: Ideen zu verwirklichen, im Einzel-

¹⁾ Zugleich als Vorwort zur vierten Auflage meines „I. Kant, sein Leben und seine Lehre“; Stuttgart 1904.

eben und im Gesamtleben: im Staat die Idee der Gerechtigkeit, zuletzt eines vollendeten Rechtszustandes der Menschheit auf Erden; in der Kirche die Idee einer vollendeten ethischen Gemeinschaft, worin jeder als Glied eines Gottesreiches sein Leben zu gestalten und für das Ganze thätig zu wirken vermag.

2. Der erkenntnistheoretische Idealismus: Die Gewissheit, dass Erkenntnis nicht von aussen in den Geist hineinkommt, sondern von innen heraus durch die schöpferischen Kräfte des Geistes erzeugt wird. In Kants Sprache: Sinnlichkeit und Verstand enthalten Prinzipien a priori, wodurch überhaupt erst Erfahrung und Wissenschaft möglich wird. Und die letzte vorwärtstreibende und Richtung gebende Triebkraft für die wissenschaftliche Arbeit ist wieder eine Idee, die Idee eines vollendeten Weltsystems, zuletzt eines Systems, das die ganze Wirklichkeit als Verwirklichung einer allumfassenden Idee darstellt. Damit ist nun das dritte gegeben:

3. Der metaphysische Idealismus: Die Gewissheit, dass Ideen nicht bloss im Handeln und Erkennen des Menschen, des Kosmos, sondern auch in der grossen Wirklichkeit Bedeutung haben, oder dass Ideen die schöpferischen Prinzipien der Wirklichkeit selbst sind. Freilich die göttlich-kosmischen Ideen liegen jenseits, wie der alte theologische und philosophische Dogmatismus schon annahm, im Gebiet unserer wissenschaftlichen Erkenntnis; das sinnlich beschränkte Erkenntnisvermögen des Menschen vermag den Umfang des Umkreises der Erscheinungswelt nicht zu übersteigen. Doch durchdringen die Ideen durch die Erscheinungen hindurch, besonders in der Welt der Lebewesen und zuhächst in der geschichtlichen Welt, so dass auch die spekulative Vernunft nicht umhin kann, die Auffassung jener Gebiete Ideen zu Grunde zu legen. Und die praktische Vernunft, die uns Ideen zu verwirklichen verbindlich macht, für die in der Erscheinungswelt nicht Raum ist, giebt der Vernunft der Idealwelt die letzte und zuverlässigste Grundlage für den praktisch-religiösen Glauben, der nicht auf erfahrungsmässigem Wissen oder logischem Vernünfteln ruht, sondern im tiefsten Wesen des Menschen, in seinem vernünftigen Willen verankert ist.

Dies sind die grossen und dauernden Gedanken, womit Kant im geistigen Leben des deutschen Volks, und nicht bloss des Deutschen, sich unauslöschlich eingeprägt hat. Seine Philosophie darf in diesem Sinne als die letzte und tiefste Lösung des letzten und tiefsten aller Probleme bezeichnet werden: die Notwendigkeit

in der Wirklichkeit als eine vernünftige Notwendigkeit zu begreifen.

Als die vorige Auflage meines Buches erschien, war die Kritik noch kaum zu Worte gekommen. Inzwischen hat sie mit ihm sich oft und eingehend beschäftigt. Neben Zustimmung und Anerkennung ist auch Zweifel und Widerspruch laut geworden. Er richtet sich hauptsächlich gegen die Darstellung der Kantischen Metaphysik: die kritische Philosophie sei allzu nahe an Plato und Leibniz herangerückt, so nahe, dass ihr der Rang einer originalen Philosophie dabei eigentlich verloren gehe.

Für eine eingehendere Erörterung dieser Fragen ist hier nicht der Raum: ich darf auf eine Abhandlung verweisen, worin ich meine Auffassung ein wenig näher bestimmt und begründet habe: „Kants Verhältnis zur Metaphysik“ (Kantstudien, IV, 413 bis 447, auch als Sonderdruck). Hier möchte ich nur mit ein paar Sätzen meine Auffassung jenen Einwendungen gegenüber bezeichnen.

Kants Metaphysik ruht in zwei Angeln:

1. Die Grundstruktur unserer sinnlichen Anschauung und unseres Verstandes bildet das Grundschema der Wirklichkeit, wie sie für uns ist; dadurch ist Metaphysik als „reine Naturwissenschaft“, gegenüber der empirischen Physik, möglich.

2. Die Grundstruktur unserer Vernunft, der denkenden, zwecksetzenden, Ideen verwirklichenden Vernunft, giebt das Grundschema der Wirklichkeit, wie sie als an sich seiende von uns zwar nicht wissenschaftlich erkannt, wohl aber notwendig gedacht und im praktischen Glauben als wirklich vorausgesetzt wird. Dadurch ist Metaphysik als Erfassung der intelligiblen Welt möglich.

Ich denke, der Abstand der Kantischen Metaphysik von der Platonischen und Leibnizischen, der reinen Verstandeserkenntnis der übersinnlichen Welt, ist in beiden Bedeutungen sichtbar genug. Andererseits ist freilich nicht minder sichtbar, dass Kant, was die Summe seiner Weltanschauung anlangt, sich auf die Seite des Platonismus stellt, nicht auf die Seite des alle Metaphysik leugnenden und bloss die Physik anerkennenden Naturalismus, nicht auf die Seite Epikurs: mögen dessen Voraussetzungen für die Physik ausreichend sein, für die Weltanschauung sind sie es nicht. Und ebenso ist einleuchtend, dass Kant in der Erkenntnistheorie, in der Bestimmung des Ursprungs und der Methode der Erkenntnis,

sich nicht den „Empiristen“, nicht Hume, sondern den „Noologisten“ anreicht, als deren Hauptvertreter in der modernen Philosophie nur Leibniz gilt.

Was die Metaphysik angeht, so bezeichnet Kant als die Summe seiner Bemühungen: die wahre Methode der Metaphysik, ihre wissenschaftliche Begründung zu finden. Ohne alles Schwanken kehrt diese Bestimmung durch alle Schriften wieder, von jenen Briefen an Lambert und Mendelssohn aus den Jahren 1765 und 66 bis zu den Rückblicken aus den 90er Jahren, die durch die akademische Preisfrage nach den Fortschritten der Metaphysik veranlasst wurden. Die Durchfahrt vom *mundus sensibilis* zum *mundus intelligibilis* zu entdecken, darauf ist sein Sinn gerichtet. Und wenn er in der kritischen Philosophie nur noch für die praktische Vernunft die völlig gesicherte Durchfahrt offen findet, so fügt er gleich hinzu: darum gebührt der praktischen Vernunft, welche uns über die Erscheinungswelt hinaus in die intelligible Welt der Freiheit emporhebt, der Primat vor der spekulativen. Dass aber auch die spekulative Vernunft, trotz der Analytik und Dialektik, durch mehr als einen Spalt einen Schimmer wenigstens der intelligiblen Welt zu erhoffen weiss, ist niemand unbekannt, der Kants Lehre von den Ideen und ihrem spekulativen Gebrauch eine etwas eindringendere Aufmerksamkeit gewidmet hat. Nach einigen seiner Interpreten sollte er von der intelligiblen Welt nichts sagen, als dass sie für uns *x* sei, ein in aller und jeder Hinsicht unbekanntes *x*, und dies noch mit einem Vorbehalt wegen des Seins. Aber Kant gestattet sich manches zu denken, was ihm von den Kantianern zu denken nicht erlaubt wird. Seine Gedanken bewegen sich in seinen eigenen Bahnen; und das Zentrum, um das sie kreisen, bleibt die Ideenwelt; seine Metaphysik und seine Epistemologie, seine Ethik und seine Geschichtsphilosophie, seine Natur- und seine Kunstphilosophie gravitieren gegen diesen Mittelpunkt, wie ich in der genannten Abhandlung näher gezeigt habe. Und wie könnte er in der Moralthologie, in dem praktischen Glauben die Krönung des Werkes sehen, wenn nicht durch vernünftiges Denken das Objekt des Glaubens bestimmt wäre? Kann auch jemand an ein *x*, an ein irgend etwas, ich weiss nicht was, glauben und in diesem Glauben das Heil finden?

Was aber die Erkenntnistheorie anlangt, so ist für Kant vor allem charakteristisch: der Glaube an die Vernunft. Keine Klagen über die natürliche Schwäche und die engen Grenzen des

menschlichen Erkenntnisvermögens, wie bei Locke, keine aus Mißtrauen gegen die Vernunft stammende Provokation an die Erfahrung, wie bei Hume, keine Flucht in eine mystische Gläubigkeit, wie bei Hamann oder Jacobi, sondern überall die Zuversicht, dass die Vernunft im Stande sei, aus sich selbst heraus das Leben und die Weltanschauung nach festen Prinzipien zu bestimmen. Nur Eines kann sie nicht: allein aus sich selbst heraus wissenschaftliche Erkenntnis hervorbringen; dazu gehört beim Menschen auch Anschauung. Aber das, was die Wissenschaft zur Wissenschaft macht, ist nicht der aus der „Erfahrung“ stammende Anteil, sondern der apriorische Faktor ist in letzter Absicht die Vernunft. Seit Plato hat wohl nicht leicht ein Philosoph, es sei denn Spinoza, geringschätziger von dem „Pöbel der Erfahrung“ gesprochen als Kant.

Warum wird es Vielen so schwer, dies zu sehen? Ich meine, ein subjektives Moment ist dabei im Spiel: sie kommen mit Vorstellungen aus der dogmatischen Metaphysik, sei es der Metaphysik der Kirchenlehre oder der „Kraft- und Stoff“-Bücher, an Kant heran. Der erste starke Eindruck, den sie von der Kritik empfangen, ist die Vernichtung dieser Vorstellungen. Kant, ob sie nun dafür ihm als Zerstörer fluchen, oder ihn als Befreier segnen, der Zerstörer der Metaphysik! So war der erste Eindruck, den seine Zeitgenossen empfingen: die Leibniz-Wolffsche Metaphysik liegt zertrümmert am Boden. So war wieder der Eindruck, als man in den 60er Jahren, die Hegelsche Philosophie noch in frischer Erinnerung, zum Studium Kants zurückkehrte: Kant der Warner vor überfliegender Spekulation, der die Grenzsteine der menschlichen Erkenntnis unverrückbar aufgerichtet hat, gegen Hegel wie gegen Büchner. Es war auch der erste Eindruck, den ich empfing, als ich vor vielen Jahren die Kritik zum ersten mal las.

Und natürlich, er ist nicht überhaupt falsch; die Negation und Destruktion ist auch darin. Auch bleibt es jedem unbenommen, das, was ihm Kant leistet, für das Wesentliche und Wichtige an ihm zu erklären. Nur, es ist nicht der ganze Kant, nicht Kant selbst, sondern ein selbstgemachter Kant. Der wirkliche, historische Kant ist ein anderer, für ihn war die „Grenzbestimmung“ bloß ein Moment und nicht das Wichtigste. Und erst, seit ich dies sah, seit ich begann, die Kritik der reinen Vernunft historisch, d. h. im Zusammenhang mit den vorkritischen Schriften, im Zusammenhang der Entwicklungsgeschichte Kants, im Zusammenhang mit Hume

zu studieren, wurde sie mir als Ganzes verständlich, verschwand vor allem jener Eindruck seltsamer Umständlichkeit, den sie auf jeden machen muss, der als ihr grosses Ergebnis die Einschränkung der menschlichen Erkenntnis auf Erfahrung ansieht. Vom Gedanken des mundus intelligibilis aus, den die Vernunft notwendig denkt, kann man auch die „Grenzbestimmung“ verstehen, nicht aber von der Grenzbestimmung aus den mundus intelligibilis.

Emerson und Kant.

Von Professor D. Dr. Geo Runze.

Erstaunlich und beschämend nicht nur für die Freunde, sondern auch für die sachkundigen Gegner der Philosophie Kants ist die Thatsache, dass ein Denker und Litterat von der Bedeutung Ralph Waldo Emersons, der für so manche geistige Grössen der deutschen Kulturwelt volles Verständnis zeigt und dessen universelle Belesenheit ausser Frage steht, an der Persönlichkeit Kants und seiner Lehre stumm vorübergeht. Luther, Jakob Boehme, Goethe sind ihm vertraute Geister, unter den Philosophen Englands und Frankreichs kennt und nennt er nicht bloss die führenden, sondern auch sehr sekundäre Autoren, und nichts entgeht ihm, was auf die intellektuelle und moralische Kultur der Neuzeit irgend bahnbrechend eingewirkt hat: über Kant schweigt er sich aus.

Als Kant am 12. Februar 1804 seine irdische Laufbahn schloss, hatte Emerson (geb. am 25. Mai 1803) das erste Lebensjahr noch nicht vollendet. Er ist ein Sohn des 19. Jahrhunderts, ein typischer Vertreter der Neuen Welt, des jugendfrisch aufstrebenden amerikanischen Bürgertums, — freilich einer der wenigen, denen es am Herzen lag, die produktiven Kräfte, welche sein grosses und mächtiges Heimatland in originellen Köpfen zu entfesseln vermag, mit den vielseitigen Anregungen zu bereichern und zu verschmelzen, die aus der langsameren aber methodischeren Kulturentwicklung der Alten Welt stammen. Aber gerade darum, sollte man meinen, musste er dem Genius eines Kant gerecht werden. Als Emerson am 27. April 1882 starb, hatte doch die in Deutschland durch den jüngeren Fichte, Carl Fortlage und besonders durch Schopenhauer eingeleitete, in Liebmanns Arbeit über „Kant und die Epigonen“ und in Friedrich Albert Langes „Geschichte des Materialismus“ zum Durchbruch gekommene erneute Wertschätzung Kants als des „Einzigsten“, vor dem nunmehr

Fichte, Schelling und Hegel verblassen, selbst in Frankreich und England bereits ihr Echo gefunden; auf französischen Gymnasien wurde schon vor 1870 allgemein Kantische Philosophie im Umriss doziert. Und die philosophische Schulbildung in den Vereinigten Staaten hatte doch weder mit einem nationalen Gegensatz, wie er zwischen Frankreich und Deutschland besteht, noch mit einer litterarischen Vergangenheit, wie sie die Geschichte der englischen Philosophie aufzuweisen hatte, zu rechnen! Wie erklärt sich die völlig negative Haltung des philosophischen Essayisten gegenüber einer epochemachenden Weltanschauung, die noch dazu manche Berührungspunkte mit den in jenen Essays erörterten Grundgedanken hat? Man wird leicht ausreichende Erklärungsgründe dafür entdecken. Einfache Unwissenheit, — dass etwa Emerson der grossen Wertschätzung, welche Kant seitens der Grössesten genoss, unkundig gewesen sei, — ist nicht anzunehmen. Aber er wird den deutschen Denker entweder nicht verstanden haben oder nichts Neues, von dem er sich wesentlichen Zuwachs zu seinen eigenen Ideen versprochen hätte, in ihm gefunden haben. Für beide Fälle giebt es Analogien. Oft gehen zwei Denker oder Dichter in gegenseitigem Ignorieren neben einander her, weil sie innerlich einander fremd, des Verständnisses für einander bar und unfähig sind. Wer wird sich wundern, dass Schopenhauer von seinem Lehrer Fichte, dem er doch seinen Grundgedanken „Kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt“ entlehnt haben könnte, nichts wissen will; — dass Hegel und Herbart einander kühl und gleichgiltig aus dem Wege gehen, dass Friedrich der Grosse für die deutsche Poesie und Philosophie seiner Zeit so wenig Verständnis hatte? Merkwürdig aber und weniger leicht erklärlich sind die zahlreichen Beispiele für das Gegenteil, dass innerlich nah verwandte Geister sich gegenseitig ignorieren. Haben Laotse und der Königssohn von Kapilavattu, haben Micha und Jesaja, Demokrit und Sokrates irgend merklich auf einander Bezug genommen? Wie ängstlich gehen sich manche christliche und neuplatonische Denker, wiewohl Zeitgenossen, aus dem Wege! Schelling geht wie Baader, und durch ihn veranlasst, auf Jakob Boehme zurück, aber er berücksichtigt die ihm kongeniale Theosophie des älteren Zeitgenossen kaum. Schleiermacher und Hegel, beide Romantiker, beide Zierden der Berliner Hochschule, führen keinen offenen Kampf mit einander, aber durch beredtes Schweigen gräbt einer dem andern den Boden ab, obwohl — oder vielleicht weil — die

Verwandtschaft zwischen ihnen grösser ist, als die beiderseitigen Schulen es zugestehen. Lessing starb leider in dem Jahre, als Kants Kritik erschien; ob er das Werk seines Geistesverwandten mehr geschätzt hätte als jene Erstlingsschrift über die lebendigen Kräfte, die ihm das bekannte witzige Epigramm entlockte? Wie scheinen uns heute Schiller und Schleiermacher als ethische Fackelträger und praktische Idealisten kongenial, und wie absprechend hat der philosophische Dichterfürst die bahnbrechenden „Reden über die Religion“, diese in Poesie und Philosophie getauchte Ausgeburt edelster Begeisterung, beurteilt! Man braucht nicht daran zu erinnern, dass auch in grossen Geistern niedere Motive — Eifersucht, Neid, Herrschsucht, Medisance — gleichsam unter der Asche glimmen: es genügt die Thatsache, dass, während die Gegensätze sich anziehen, gleichgerichtete Bestrebungen oft gerade die kraftvollen Kapazitäten kalt lassen, dass — als Ergänzung des Gauss'schen Gesetzes vom geringsten Widerstande und des Mach-Avenarius'schen (denkökonomischen) Prinzips des kleinsten Kraftmasses — die grösstmögliche Erhaltung der geistigen Kraft zwei ähnlichen Intelligenzen oder Charakteren oft zu gebieten scheint, durch Ignorierung der Verwandtschaft sich selbst zu behaupten; sie haben einander nichts zu sagen.

Man hat Nietzsche, Tolstoi und Maeterlinck mit Emerson verglichen. Nietzsche zitiert öfters Emersons Essays und ist zweifellos positiv von ihm beeinflusst; Maeterlinck hat Emerson in seinem *Trésor des Humbles* (31. Aufl. S. 129—153) einen Aufsatz gewidmet, der von innerlichstem Verständnis zeugt, und schon der Stil des ganzen Buches verrät Emersonschen Geist in französischem Idiom. Aber kulturell steht Emerson höher als die drei Genannten; er ist frei von jeglichem Symptom der Decadence, seine Mahnung zur Gesundheit ist nicht wie bei jenen durch den Verdacht getrübt, dass der Arzt selbst von der Seuche infiziert sei. Er verkennt nicht die Mängel und Leiden der Menschheit, die Tiefen der Bosheit und die sittlichen Gefahren des Kulturlebens der Gegenwart; aber die lebensfreudige Weltansicht siegt über jeglichen Pessimismus, ohne dass er zu geistigen Narkotika greifen müsste wie Nietzsche und Tolstoi. Darin gleicht er vielmehr dem nüchternen Philosophen des schlichten Pflichtgedankens, Kant, den Nietzsche seinerseits als zopfigen Chinesen charakterisiert hat. Eduard von Hartmann hat versucht, auch in Kants Philosophie eine pessimistische Unterströmung nachzuweisen, aber Kants

tiefe Einsicht in das radikale Böse, in die Unlauterkeit und Verderbtheit des empirischen Willens, sowie seine Ablehnung der Leibnizschen Begründung des Optimismus, wird mehr als wettgemacht durch das Bekenntnis der unfehlbar fröhlichen Stimmung, wie sie den unter allen Umständen möglichen Akt der Befolgung des Pflichtgebotes notwendig begleite. Emerson aber ist positiver Optimist: jeder Pessimismus scheint ihm auf Schwäche des Willens und Mangel an Gedankenkraft zu deuten; der gesunde Charakter „lässt sich gar nicht herab, etwas ernst und schwer zu nehmen“; — und Nietzsches Empfehlung der „tanzenden Weisheit“, seine Mahnung zur weltfrohen Gesundheit, knüpft an dieses Motiv unmittelbar an, aber es gelingt ihm nicht, jenen schmerzlichen Grundzug seines Schönheitskultus, der seinen gegenteiligen Anspruch Lügen straft, zu verleugnen. Emersons Optimismus dringt verklärend durch alle Poren auch der ästhetischen Weltbetrachtung. Wenn John Ruskin klagt über das prosaische Netz der Schienenwege, das selbst in die Waldeseinsamkeit den Rauch und Lärm des Verkehrslebens trage, so sieht Emerson auch in der Technik „Kunst“; er preist die Poesie „der Fabrikstädte und der Eisenbahnen“ und weiss, dass der wahre Dichter auch darin ewige Natur schaut, indem er liebevoll „den glattgleitenden Zug auf dem Schienengeleise“ in die grosse Ordnung der Dinge einreihet.

Sollte nun nicht zwischen Kant und Emerson eine conspiratio ingeniorum zu entdecken sein, die als Schlüssel zur Beantwortung unserer obigen Frage dienen möchte? Die Verschiedenheiten treten freilich zunächst mehr hervor. Dort ein schwerfälliger, pedantischer Stil, ein mühsam durch die Klippen der Sprache sich windender Gedankenfluss, — hier der breite, kraftvoll und klar dahingleitende Strom reicher und schöner Ideen. Dort der Mittelzweck: Genauigkeit, Sorgfalt, schneidende Schärfe, die dann freilich öfters „schartig macht“, — das Ziel: Erkenntnis der Wahrheit in den höchsten und letzten Problemen des Menschengeistes, und Stärkung des Glaubens an die ewigen sittlichen Grundlagen der Vernunftordnung. Hier hingegen das Mittel: vielseitige Unterhaltung, Häufung der rednerischen Bilder, Übersättigung des Lesers mit mannigfaltigem Wechsel von naturwissenschaftlichen, historischen, psychologischen Details; und — was das Ziel anbelangt: niemals verweilt der Autor beharrlich bei einer der grossen, tiefgreifenden Fragen, wiewohl er sie kennt; — er streift sie, verliert sich in Nebendinge, kommt wieder auf sie zurück und entlässt uns dann

freilich am Schluss in einer Stimmung, die ähnlich erhebend und befriedigend nachwirkt, wie wenn wir ein streng philosophisches Buch gelesen hätten.

Aber dies eben ist der Hauptpunkt; Emerson ist wirklich nicht bloß Dichter, sondern auch Philosoph. Ja, er ist in der Regel nur Dichter, weil er Denker ist; der Ernst seines Gedankenlebens steht ausser Frage. Und es verlohnt sich wohl, ihn an Kant zu messen.

Zunächst einzelnes. Was an Kants Philosophie am deutlichsten in die Augen fällt, ist seine Unterscheidung der theoretischen und der praktischen Vernunft, der Sinnenwelt, die jene, und der sittlichen, die diese zum Gegenstande hat. Emerson nimmt, als Dichter, scheinbar seinen Standpunkt über jener Zweifelt; die grossen Erscheinungen in der Menschenwelt, die Heroen der Macht und des Gedankens, stehen ihm jenseits von Gut und Böse. „Ich bewundere die grossen Männer jeder Art, die des Gedankens wie die der That, die rauhen und die sanften, die Gottesgeisseln und die Wohlthäter und Lieblinge der Menschheit“ — Cäsar, Karl V. und Karl XII, Richard III. und Bonaparte. — So in der Einleitung seiner Essays über „Typische Vertreter der Menschheit“ (on representative men). Das klingt ethisch neutral, und scheint den Geist zu atmen, aus dem Nietzsches Heroenkult geboren ward. Auch Nietzsches Ausspruch von der „fernsten Liebe“, die er an Stelle der „Nächstenliebe“ empfiehlt, hat -- nicht der Form, aber der Stimmung nach — in Emersons satirischem Aperçu sein direktes Vorbild: „Deine Liebe in der Ferne ist Bosheit in der Nähe“. Aber nie hat Emerson die sittlichen Tugenden den Kraftattributen nachgesetzt; er rügt an Napoleon, dass dieses „glänzende Gemälde“ seine dunklen Nachtseiten hat; es ist ihm „die unerquickliche Erscheinung bei jedem Streben nach Macht, dass es auch eine düstere Seite hat und mit einer Unterdrückung oder doch Erschlaffung des feineren sittlichen Gefühls verbunden ist“. Und von dieser Doppelart sind im letzten Grunde alle Menschen. „Gemeine und niedrige Menschen“ — in dem Nietzsche'schen Sinne — „giebt es überhaupt nicht“, sagt er in den einleitenden Uses of great men. Der Übermensch der Zukunft, der „Riesengeist“, den die Welt hoffen dürfte dereinst zu gebären, müsste jene leuchtenden Tugenden in sich vereinigen, welche die Bestimmung des Menschen ausdrücken: das Chaos zu zähmen, die Saat der Erkenntnis und der Poesie auszustreuen, die Keime der Liebe und des Wohlthuns

zu vervielfältigen und mit der Veredlung der Menschheit auch die niedere Natur zu verklären und ihre Härten zu mildern. Aber nicht von einem Einzelnen soll man das Höchste erwarten. Auch die Grössten sind nur dazu da, die noch Grösseren vorzubereiten, damit die Welt sittlich vervollkommenet werde. In dem Essay über Montaigne stellt er Sinnenwelt und sittliche Welt in einen Gegensatz, der nur dadurch auf eine Einheit zurückführbar wird, dass wir als unbefangene Zuschauer — mit ästhetischer und teleologischer Urteilkraft — allenthalben sowohl die eine wie die andere Welt anerkennen müssen, sodass weder von den Aufgaben der Moral noch von den Objekten der Naturerkenntnis irgend etwas ausgeschlossen sei. „Jedes Objekt hat einerseits zur Sinnenwelt, andererseits zur sittlichen Sphäre innere Beziehungen; wo wir eine der beiden Möglichkeiten antreffen, da gilt es, durch Nachdenken die andere zu finden“. Das Leben gleicht einer Münze, die, auf die Erde geworfen, entweder auf die Kopf- oder auf die Wappenseite zu liegen kommt. „Dieses Spiels werden wir nie müde, weil uns bei dem Innwerden des Kontrastes stets ein leichter Schauer der Überraschung überkommt“.

Einerseits giebt es nichts im ganzen Umkreis des geistigen Lebens, was nicht den sinnenden, wägenden, rechnenden Intellekt beschäftigte; keine erscheinende Wirkung ohne reale Ursache, „die wahre Bedeutung des Geistigen ist das Wirkliche“. ¹⁾ Wir sollen alle Vorurteile durch strengen Realismus ersetzen und es wagen, den Schleier zu lüften von den einfachen und doch so gewaltigen Naturgesetzen, die, „sichtbar oder unsichtbar, alles durchdringen und beherrschen“. Wenn Kant sagte, die freien Handlungen des Menschen würden, bei vollkommener Durchschauung der Triebfedern des Seelenlebens, ebenso sicher vorher zu berechnen sein, wie dem Astronomen eine Mondfinsternis, so entspricht dem genau der Determinismus Emersons. Selbst das Innerlichste im Charakter des Genius erfüllt erst dann seine wahrhafte Bestimmung, wenn es nicht etwa bloss als Fähigkeit eine neue Kausalreihe anzufangen, sondern als „Exponent eines höheren Geistes und Willens“ wirksam wird. Das Dunkel wird durchsichtig, wenn das Licht absoluter Erkenntnis darauf fällt.

Aber andererseits wird Emerson nicht müde, den ergänzenden Gedanken zu betonen, dass erst in der sittlichen Welt die physische

¹⁾ Essays I, Übersetzung von Schölermann, S. 180.

sich vollendet, dass, so sehr es die Weisheit und Zweckmässigkeit der Welteinrichtung kennzeichnet, wenn wir allenthalben beobachten, dass gerade der Egoismus und das Konkurrenzstreben zur Vervollkommnung der Kultur beiträgt (ein Gedanke, den Kant mehrmals ausführlich erörtert,¹⁾ — doch nichts in der Welt wahrhaft gut ist als allein der gute Wille des Vernunftwesens, und dass in allen Vorgängen des sozialen und des individuellen Lebens eine innere Gerechtigkeit waltet, eine sittliche Weltordnung, die in ihrer Weise so sicher funktioniert wie die Gesetze der physikalisch-mathematischen Sphäre. In diesen Thesen stimmt er ganz mit Kant überein. Er streift auch die Kantische Idee, wonach schliesslich die Aufgabe des Welterkennens dahin geht, die letzten Zwecke des vernünftigen Daseins zu ermitteln (*Teleologia rationis humanae*) und durch eine Kritik der theoretischen Vernunft die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit festzustellen, durch die Kritik der Vernunft überhaupt aber den so freigewordenen und vom eingebildeten Wissen gesäuberten Platz nunmehr für den Glauben zu reklamieren und seine Tragfähigkeit als Stütze für die sittlichen Werte zu prüfen. Dass die Glaubenssätze der Religion an der Moral ihren Massstab haben, dass das bloss statutarisch-cerimonielle Religionswesen wertlos ist, falls es nicht den sittlichen Zwecken (und den sonstigen geistigen Idealen) dient, hebt Emerson ausdrücklich hervor. Gunstbuhlerei bei Gott, Flehen um besondere individuelle Vergünstigungen erscheint ihm wie niedriger Diebstahl. Die Mitarbeit an der Ausrottung veralteter römischer Kirchendogmen soll in weltfrohem, zukunftsgewissem Sinne geschehen, fröhlich wie der Gesang des Kanarienvogels, — ein Ausfluss nicht bloss der Wahrhaftigkeit, sondern echter Frömmigkeit. Selbst die Dogmen der Unitarischen Kirche, deren theologischer Sprecher Emerson bis zu seinem 29. Jahre gewesen war, sind diesem Prediger der ewigen Weltharmonie und der unerschöpflichen Vervollkommnungsfähigkeit noch zu eng. Ja, „die ganze Litteratur soll noch geschrieben werden, die Poesie hat kaum ihr erstes Lied gesungen. Die unausgesetzte Mahnung der Natur lautet: Die Welt ist neu, unaufgedeckt; glaubt der Welt. Ohne im Hinblick auf die sittliche Welt. Etwa nach einer ewigen Fortdauer. geradeswegs als „ein Bekenntnis

¹⁾ Anthropologie (VII, 647)
d. Gesch. in weltbürgerl. Abs.

Mensch stellt solche Fragen; in dem Fluten der Liebe, in der demütigen Verehrung giebt es kein Fragen nach solcher Unsterblichkeit.“ Wo Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe walten, da ist mit ihnen wesentlich verbunden die immanente Unvergänglichkeit. Die echte Seele bleibt sich selbst getreu, und der Mensch, in dessen Wesen die Kraft der Allseele sich ergiesst, „kann nicht von einer Gegenwart, die endlich ist, in eine Zukunft fortschreiten, die endlich wäre“. „Jesus, indem er in diesen Anschauungen lebte, unbekümmert um irdisches Glück, machte nie den Versuch, den Gedanken der Fortdauer von dem Wesen der sittlichen Eigenschaften zu trennen.“ — Schon aus diesen Zeilen wird ersichtlich, wie auch Emerson dem Kantischen Gedanken der Autonomie huldigt; freilich in einem vorwiegend pantheistischen Sinne, worin seine Weltansicht mehr der Fichte-Schellingschen Romantik sich annähert. Dass Freiheit und Notwendigkeit im letzten Grunde eins sind, dass nur der wahrhaft frei ist, der sich in Gott gebunden weiss, und das höchste Gebot des ewigen Sittengesetzes dahin zielt, uns innerlich frei zu machen, ist ein Gedanke, den Emerson in Platon findet und aus vollem Herzen selber bekennt.¹⁾ Sein Glaube an das All-Ich, die oversoul, deckt sich viel mehr mit Giordano Brunos und J. G. Fichtes Idee der Gottheit, als mit dem Zarathustraideal, dessen Name „Übermensch“ nur als positivistische Verflachung der Emersonschen „Überseele“ anmutet. Dem Yankee-philosophen ist es, ähnlich wie Hermann Lotze, gelungen, den Mikrokosmosgedanken der Leibnizischen Philosophie mit der Innigkeit und Poesie eines religiös gestimmten Monismus zu verschmelzen: eine ästhetisch-metaphysische Parallele zu dem nur mehr ethisch gedachten und erkenntniskritisch durchdachten Fundament der praktischen Vernunftlehre Kants, dessen „Autonomie“ doch auch ebenso dem persönlichsten Individualismus wie dem Universalismus des Glaubens an eine Allvernunft gerecht wird, so dass selbst Hermann Cohen, einstmals mit voller Zustimmung aner-

¹⁾ In der Jubiläumsnummer der New-Yorker Zeitschrift für ethische Kultur „The Ethical Record“ (Juli 1903) erklärt Prof. Eduard Dowden diesen Gedanken für das Leitmotiv des Emersonschen Denkens. Das Unpersönliche, Göttliche im Individuell-Menschlichen, das Sittengesetz im Inneren der Seele, ist das wahre Centrum unseres Seins. Im Gewissen oder dem sittlichen Selbstbewusstsein ist das Bindeglied zwischen dem universellen Gesetz und der individuellen Willensfreiheit gegeben: das sei der wahre und bleibende Gedanke, der in Emerson sein Organ gefunden hat.

kannt hat, dass in jener Lehre die christliche Idee der „Menschwerdung Gottes“ sich widerspiegelt. Und gerade solche Ausführungen, wie die oben erwähnten, lassen weiterhin erkennen, dass auch Emersons religiös-metaphysische Anschauungen in einer, wenn auch nur andeutungsweise hingeworfenen, doch unverkennbar idealistischen Erkenntnistheorie wurzeln, die der Kant-Fichteschen verwandter ist als beispielsweise der von Locke und Hume. Es klingt gewiss nicht Kantisch, wenn Emerson sagt: „Offenbarung ist die Erschliessung der Seele, das Einfließen des göttlichen Geistes in unseren Geist, ein Ebben des kleinen Stromes persönlichen Lebens vor der Flutwelle des Alllebens. Jedes Herannahen dieser Kraft weckt in uns Ehrfurcht und Entzücken.“ Eher schon die weitere Bemerkung: „Für die Seele giebt es noch etwas anderes als Ausgleichung, nämlich ihr eigenes Wesen. Die (in der Tiefe der Seele wurzelnde) Liebe verwandelt die berghohen Ungleichheiten (zwischen den Individuen). Wer liebt, macht das, was er liebt, zu seinem Eigentum. Jesus und Shakespeare sind Teile der Allseele, und durch Liebe erobere ich sie gleichsam für meinen eigenen geistigen Besitz. Ihr Geist wäre kein Geist, wenn er nicht der meinige werden könnte.“

In derartigen Ideen klingt bereits der Grundgedanke des transscendentalen Idealismus leise an: die Stammformen des vernünftigen menschlichen Wesens geben der ganzen Aussenwelt ihren Stempel. Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur der Dinge, sondern schreibt sie dieser vor. Die eigentümliche Wendung aber, die Emerson diesem Gedanken, woher auch immer er ihn haben möge, giebt, ist etwa dieselbe, wie die, welche Schelling dem Kant-Fichteschen Idealismus gegeben hatte: in der Natur selbst liegt Verwandtschaft mit der Vernunft; sie ist nicht bloss ein Erzeugnis des schaffenden Vernunft-Ich, sondern die ihr immanenten Gesetze erzeugen als ihre reichste Blüte und reifste Frucht das vernünftige Leben des Geistes. Im menschlichen Geistesleben kommt der schlummernde Riesengeist der Natur zum Selbstbewusstsein, und auf den höchsten Stufen seiner Entwicklung lässt der wollend-denkende Menscheng Geist das wirkliche Werden der Natur, gleichsam nachschaffend ihre Elemente, Kräfte und Gesetze, nun noch einmal — in voller Klarheit und Wahrheit — aus dem unbewussten Ursein und blinden Urwillen stufenweise entstehen, regressiv-analytisch vorarbeitend durch den Verstand, progressiv-synthetisch gestaltend durch die künstlerische

Thätigkeit der Einbildungskraft. Diese Achtung vor den gewaltigen Urkräften des Willens in der Natur, diese Versenkung in das Eigenleben jener schaffenden objektiven Mächte, die schon unabhängig von dem vernünftelnden Ich da sind und wirken, — also der Grundgedanke der Schellingschen Philosophie, der ebenso in Schopenhauers Willenslehre wie in Darwins Descendenz- und Selektionstheorie weiter ausgebaut ist und — wohl durch Coleridges Vermittelung — auch auf Herbert Spencer eingewirkt hat: er findet in Emersons Anschauung von Natur und Geist eine eigentümliche Ausprägung. Was Schelling die „Odyssee des Geistes“ nannte, das Sichselbstbesinnen der Vernunft auf ihre wahre Heimat im Zurücksehnen und -streben in jene transscendentale Einheit, die nur durch intuitive Totalfassung erreicht werden könne, dann aber unter Anwendung des reflektierenden Bewusstseins das Eine Urlicht in der Mannigfaltigkeit farbenprächtigen Glanzes erstrahlen lässt und die Entwicklung der Einen Urkraft in den reichen Formen wirklichen Werdens ausgebreitet darlegt: solche liebevolle Hingabe an das Erkennen der Geschichte der ganzen Natur und an das Verstehen der ganzen Geschichte des Menschengesistes atmet jeder Emersonsche Essay, ob er nun „Lebensführung“ oder „Heldentum“, Gegenwart oder Vergangenheit, Ideal oder Wirklichkeit zum Vorwurf hat. Die ewige Natur, im Kosmos wie in den Geschicken der Menschheit, ist ihm gleicherweise die Mutter, Lehrmeisterin und Erzieherin des Geistes, und ehrfürchtig bewundernd beugt er sich der Allmacht ihrer Gesetze. Aber das hindert ihn nicht — abweichend von Schopenhauer und von Herbert Spencer, die in der menschlichen Psyche einen mehr passiven Tummelplatz der Vorstellungen, Motive, Empfindungen sehen —, die sittliche Energie des vernünftigen Wollens und die intellektuelle Freiheit des Denkens zu betonen. In der Liebe zur Wahrheit bethätigt sich nicht nur die Lauterkeit und Aufrichtigkeit der Gesinnung, sondern die edelste Schaffenskraft des Willens. Der Intellekt schreibt seine Gesetze der Natur vor. Ohne die aktive synthetische Funktion des Verstandes würde das Weltbild in undeutlichen Scheinvorstellungen verschwimmen. „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nicht erblicken“, gesteht er mit Platon und Goethe; aber er kennt auch den ergänzenden Gedanken, dass „des Gottes eigne Kraft“, die uns zur Bewunderung des Göttlichen befähigt, durch unsere mitschaffende Denk- und Willensautonomie selbst erst zu vorstellbarer Objektivität geformt wird. Kein Ob-

jekt ohne Subjekt; würde nicht die Sonne durch unser Auge augenhaft, ja mehr, würde nicht das äussere Sinnesorgan durch die Energie der thätigen Psyche seelenhaft, so wäre jene nicht die Sonne, und dieses nicht Auge. Und damit sind wir im Zentrum des kantischen, kritischen, transscendentalen Idealismus.

In allen Naturwesen, im Ganzen wie im Einzelnen, liegt, mehr oder weniger verborgen oder verhüllt, nur dem Geiste sich enthüllend, etwas Geistiges. „Die Fähigkeit, die Natur eines Dinges zu erkennen und zu erklären, beruht auf der seelischen Verwandtschaft des Erklärers mit dem zu erklärenden Gegenstande. Jedes materielle Ding hat auch eine geistige Seite und lässt sich, durch menschliches Zutun, in eine Sphäre des Geistigen und Notwendigen erheben, wo es dann eine ebenso unvergängliche Rolle spielt wie irgend ein anderes. Und auf diesen ihren Endzweck streben alle Dinge beharrlich zu. Die Gase strömen am festen Firmament zusammen, der chemische Klumpen gelangt in die Pflanze und wächst mit ihr; er gelangt in das Tier und bewegt sich mit ihm; er gelangt endlich auch in den Menschen — und denkt.“¹⁾ „Jedes Ding in der Natur sehnt sich so lange nach seiner Kenntnissnahme durch den Menschen, bis es endlich seinen Wunsch erfüllt sieht und von der Menschheit in ihren Dienst genommen wird.“ „Es bedeutet einen erheblichen Fortschritt für die Arithmetik, Anatomie, Architektur und Astronomie, wenn sie, durch Intellekt und Willen begünstigt, in das praktische Leben emportauchen und in der Unterhaltung, im Charakter und in der Politik zum Ausdruck gelangen.“

An dieser praktischen Nutzenanwendung, als greifbarer Konsequenz des (so zu sagen) transscendentalen Idealismus, erkennt man den Amerikaner, den modernen Denker überhaupt. Emerson ergänzt aber den Grundgedanken noch durch eine andere Betrachtung, welche dem Realismus der Entwicklungslehre entspricht und jener berechtigten Kritik an Kant, wie sie Friedr. Alb. Lange, Huxley, Spencer, du Prel geltend gemacht haben, gerecht wird: dass die Konstruktion des Menschengehirnes und der Sinnesorgane, der unsere gegenwärtigen Verstandes- und Anschauungsformen entsprechen, selbst ein allmählich erst im Lauf der Jahrtausende gewordenes Produkt der Natur ist, sowie dass, auch heute noch, nicht alle Menschen gleich denken und anschauen, dass vielmehr,

¹⁾ Ich zitiere nach der Übersetzung von Oskar Dähnert.

wenn auch vielleicht nicht in die allgemeinen Gesetze der Logik, so doch sicherlich in die besonderen Ausprägungen der psychischen Vorstellungsbildung und der ethischen Werturteile das Recht der Individualität einfließt. Ein weiteres Moment endlich, das Emersons Auffassung charakterisiert, ist eine gewisse Mystik, wie er sie in den Beziehungen zwischen Natur und Menscheng Geist voraussetzt und in deren Deutung er dem von ihm, wenn auch keineswegs kritiklos, bewunderten „Geisterseher“ Swedenborg beipflichtet. Er hat Immanuel Swedenborg einen besonderen Essay gewidmet und zitiert ihn oft; dass er auch bei solchen Gelegenheiten an dem Königsberger Immanuel, den die „Träume eines Geistersehers“ freilich zeitweise in Verlegenheit gesetzt haben mögen, ohne Seitenblick vorübergeht, muss wiederum unsere Verwunderung erregen.

„Jeder Mensch,“ sagt Emerson, „ist durch eine geheime Sympathie mit einer bestimmten Gattung der Naturdinge verwandt, deren Vertreter und Ausleger er zu sein bestimmt ist, so Linné für die Pflanzen, Huber für die Bienen, Fries für die Flechten, Van Mons für die Birnen, Dalton für die Atomformen, Euklid für die Planimetrie und Newton für die Differenzialrechnung. — Jeder Mensch stellt ein Centrum in der Natur dar, von der aus Strahlen der Verknüpfung und Verwandtschaft nach einem jeden, festen oder flüssigen, sichtbaren oder unsichtbaren Dinge hinleiten. Dadurch, dass die Erde eine Drehung vollführt, gelangt jedes Stück Erde und jeder Stein an den Meridian. In gleicher Weise steht auch jedes Organ, jede Fraktion, jede Säure, jedes Krystall, jedes Staubkorn in verwandtschaftlicher Beziehung zum menschlichen Gehirn. Vielleicht müssen sie alle lange warten, aber einmal kommt auch an sie die Reihe. Wie jede Pflanze ihren Parasiten, so hat auch jedes erschaffene Ding seinen Bewunderer und Verherrlicher. Der Dampf ist schon zu seinem Recht gekommen, ebenso das Eisen, das Holz, die Kohle, der Laststein, das Jod, das Korn und die Baumwolle, aber wie viele andere Stoffe harren noch der Ausbeutung und zweckvollen Verarbeitung! Die ungeheure Masse des Erschaffenen und die Unzahl der Kräfte ruhen in ihrer Mehrzahl noch unerschlossen und harren des Tages der Erweckung. Jedes von ihnen scheint gleich der verzauberten Märchenprinzessin auf den ihm bestimmten Befreier in Menschengestalt zu warten. Ein jedes Ding in der Natur muss in dieser Weise eine Entzauberung erfahren und in der Gestalt eines Menschen an den Tag treten. Wenn wir die Geschichte der Ent-

deckungen durchgehen, so will es uns bedünken, als ob die reife, aber noch verborgene Wahrheit sich selbst ein Menschenhirn zu ihrer Verkündigung schaffe. Der Magnet muss Gestalt und Leib gewinnen in einem Gilbert, Swedenborg oder Oerstedt: erst dadurch erlangt die Allgemeinheit die Verfügung über die ihm inwohnenden Kräfte.“ — „An jenen herrlichen Tagen, da Himmel und Erde einander zu küssen und zu schmücken scheinen, dünken wir uns arm, weil wir alle diese Herrlichkeit nur einmal geniessen dürfen, wünschen uns tausend Köpfe und Leiber, um all diese Schönheiten auf verschiedene Weise und an verschiedenen Orten bewundern zu können. Und — thatsächlich lassen sich unsere Kräfte durch Benutzung von „Vertretern“ vervielfältigen; leicht und gern eignen wir uns die Früchte des Fleisses dieser Vertreter und Vorarbeiter an. Jedes nach Amerika segelnde Schiff verdankt seine Schiffskarte dem Entdecker Amerikas, und jeder Roman macht eine Anleihe bei Homer. — So ist der Boden überall umschlungen von einem wahren Gürtel von Erfindungen, der Beisteuer von Männern, die dereinst in dem Bestreben, durch ihres Geistes Licht unsere Unwissenheit aufzuhellen, den Tod nicht gescheut haben . . . All diese Pfadfinder bereichern uns.“

Aber wie von solchen Höhepunkten der geistigen Kapazität belebende Kraft und offenbarendes Licht auf die Mitwelt ausströmt, so sind sie selbst, die Entdecker und Erfinder, die Denker und Propheten, jene „typischen Repräsentanten des Menschengeschlechts“, eine Wirkung, ja ein Teil jenes grossen Kosmos der Natur, die den Geist latent schon in sich barg und deren aufsteigende Kräftereihe im Menschen ihren relativen Abschluss fand. „Die Komponenten bestimmen auch das Denken und Thun ihrer Resultante, ihres Vertreters. Er vertritt jene nicht nur, er ist auch ein Teil von ihnen. Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden“. Ist jemand mit dem Wesen der Dinge vertraut, so kommt dies daher, weil er selbst ein Stück von ihnen, aus einem dem ihrigen gleichen Stoff gebildet ist. „Belebtes Chlor weiss von der Existenz und dem Wesen des Chlors; belebtes Zink von der Existenz und dem Wesen des Zinks“. „Der Mensch, aus irdischem Staub gefügt, vermag seinen Ursprung nicht zu verleugnen, und so wird alles, was jetzt noch unbeseelt ruht, einmal Sprache und Denkfähigkeit erlangen. Dann wird die Natur, soweit sie bisher noch nicht gesprochen hat, ihre sämtlichen Geheimnisse offenbart haben“.

Man wird Hermann Grimm und Maurice Maeterlinck Recht geben dürfen, wenn der eine, dem in Deutschland um die Erweckung des Verständnisses für die Emerson-Litteratur das Hauptverdienst gebührt, den weltfrohen, lebensfreudigen Amerikaner den „modernsten aller Schriftsteller“ nannte, und wenn der andere von ihm sagt: „Er steht unserem gewohnten Leben so nah wie niemand sonst; er ist der Weise des Alltags“. Aber sobald man sich bemüht, die psychologischen und historischen Wurzeln seiner Denk- und Urteilsweise aufzudecken, so stösst man auf eine Reihe von Naturbeobachtern, Dichtern und Denkern, deren geistiger Mittelpunkt und zum Teil anregender Ausgangspunkt Kant gewesen ist. Als Emerson sein erstes Werk „Nature“ veröffentlichte (1836), waren in Deutschland Hegels und Schleiermachers Ideen schon in die Metamorphose der Umbildung durch die Schule der Anhänger eingetreten. Schelling lebte noch, aber seine Glanzzeit war vorüber, während die naturphilosophischen Ideen seiner an Kant und Fichte anknüpfenden Identitätslehre durch Burdach, Oken, Carus, Victor Cousin, Coleridge bereits angefangen hatten, ein *κρῖμα ἐς αἰεί*, ein dauerndes Element der gebildeten Weltbetrachtung zu werden. Und selbst Schopenhauer gesteht gelegentlich verschämt ein, dass ein Grundgedanke seiner Philosophie, wie ihn seine (von Fortlage schon 1840 gerühmte) Schrift „Über den Willen in der Natur“ enthält, deren erste Auflage in jenem selben Jahre 1836 erschienen war, auch in Schellings Philosophie zum Ausdruck komme. Dass Emerson damals von Schopenhauer keine Ahnung hatte, ist zweifellos; ebenso aber auch, dass die Grundgedanken der Schellingschen Naturphilosophie, die in gerader Linie auf Kant zurückführen, damals längst Gemeingut der Dichter- und Denkerwelt geworden waren. Einem direkten Einflusse muss er darum noch nicht zugänglich gewesen sein; es ist vielleicht bezüglich Schellings anzunehmen, dass er einer indirekten sich bewusst war. War ihm doch wenigstens Goethes Weltanschauung vollkommen geläufig, dessen Verständnis für das Weben und Walten der Natur und für den harmonischen Einklang zwischen Idee und Wirklichkeit er dem seinigen kongenial empfinden musste. Aber vor allem war er ja Angelsachse und Amerikaner; was sollte für ihn jene auf deutschem Boden im Zeitalter vor der Revolution entstandene, der Form nach pedantisch-scholastische, dem Gegenstande nach einseitig auf die höchsten Probleme beschränkte, jeder farbreichen, vielseitigen Füllung, jeder poetisch verklärten Ab-

rundung entbehrende Philosophie Kants für einen Reiz haben? Deren Ideen waren längst durchgesickert bis in die entlegensten Schichten der Wissenschaft und des Lebens, auch in Emersons Weltbild sind ihre Züge zu entdecken; aber ihm selbst versagte vielleicht ein gesunder psychischer Instinkt, gerade aus dieser Quelle zu trinken: unter seinen „typischen Repräsentanten der Menschheit“, von Platon bis Goethe, finden Montaigne, der Skeptiker, und Swedenborg, der Träumer, ihre eingehende Analyse; Kant, den Alles zermalmenden, hat dem Auge des schönheits-trunkenen „Weisen von Old Manse“ sein poetischer Genius wie mit einem Schleier verhüllt. Emersons Essays sind Dichtung und Wahrheit; Kants Kritik wollte Wahrheit allein. Die Lektüre Emersons ist Erbauung für das Gemüt, Anregung für die Phantasie, Unterhaltung für den Geist; der Verstand, der in den Bahnen schulgerechter Methodik wandeln muss, um zum Ziele zu gelangen, kommt nicht zu seinem Recht. Man wird auch bei Emerson manchen reizvollen Gedanken, manch überraschendes Problem aufblitzen sehen, das die Verstandeskräfte zum Nachdenken lockt; aber jene ernste Vertiefung in die Grundprobleme der Metaphysik, jene radikale Kritik des Erkenntnisvermögens, an die jedes philosophische Denken anknüpfen muss, wofern es auf erfolgreiche Mitarbeit am wissenschaftlichen Erkenntnisprozess Anspruch erheben will, lag ausserhalb der Bahn, die ihm sein Genius wies. Lehnt er doch jede geistige Abhängigkeit ab, auch von denjenigen Denkern, die ihm, den obigen Darlegungen gemäss, vielleicht am sympathischsten waren: Leibniz und Schelling. Eingehender gewürdigt hat er von den deutschen Geistesgrössen nur wenige, aber dann solche, die nicht in erster Linie methodisch forschende Denker waren: so Martin Luther, den philosophus teutonicus Jakob Boehme, vor allem den Dichterheros von Weimar; sie zählen ihm zu den originalsten Typen der Menschheit. Aber gelegentlich verrät er, in wem unter den Philosophen er allenfalls seine eigene Gedankenwelt wiedererkennen würde, wenn er sagt: „Es giebt einen besseren Weg, als dieses gedankenarme Aneignen fremder Arbeit. Lasst mich in Ruh; zwingt mich nicht, aus Leibniz und Schelling zu lernen; ich will das alles schon selber herausfinden.“

Kant im Spiegel seiner Briefe.

Von Friedrich Alfred Schmid in Freiburg i. Br.

1.

Wahre Grösse unmittelbar zu fühlen und anzuerkennen, wo sie hervortritt, ist jedem mit offenen Sinnen Begabten, natürlich. Aber eben diese Grösse in ihren Tiefen und Wurzeln, in dem geheimnisvollen Zusammenfluss elementarer Kräfte und launischer Zufälligkeiten zu verstehen und von innen heraus nachzuerleben, ist sehr schwer.

Denn gewaltige Persönlichkeiten haben wohl ohne Ausnahme die Eigentümlichkeit, nach aussen die wuchtigen und einfachen Linien zu zeigen, in denen sich das Werk ihres Lebens darstellt, während die eigensten, intimen Äusserungen, Erlebnisse und Wirkungen ihrer Daseinsintensität eine Fülle schillernder Gegensätze, ein verwirrendes Spiel sich suchender und fliehender Charaktermächte verraten, durch das allein der feinste und verständnisvollste Beobachter sich annähernd hindurchzufinden vermag. Und auf Schritt und Tritt muss dieser Beobachter seinem Gegenstande folgen können, wenn er nicht tausend Spuren verlieren und nicht in jedem Augenblick einen abgerissenen Faden in den Händen halten will. In jedem Tag, in jeder Stunde müsste ihm das Leben seines Helden zugänglich sein.

In diesem Sinne ist uns, angesichts der riesengross aus der Niederung aufsteigenden Gestalt Kants, das „fruchtbare *βαθος* der Erfahrung“, die sicherste Basis zu einer, Zug um Zug getreuen Wiederaufrichtung seines Charakterbildes verloren.

Der Kant, den wir kennen, zeigt ein zweifaches Angesicht. Das eine trägt die grossen Züge seiner unsterblichen Werke, das andere ist die gut gemeinte, aber herzlich stümperhafte, oft aus Unfähigkeit in die Karrikatur verfallende Zeichnung einiger Biedermänner, die das Glück genossen hatten, dem alternden Kant per-

sönlich nahe gestanden zu haben. Diese Borowski, Jachmann und Wasianski waren wohl von der Art, zu fühlen, dass ihnen in Kant ein unfassbar Grosses die kleinen Pfade kreuzte, aber ihre instinktive Bewunderung dieser Grösse vermochte sich am innigsten doch nur in der andächtig genossenen und weiter gegebenen Anekdote Luft zu machen.

Und zwischen dem Charakterbild seiner Werke und dem seiner Freunde klafft eine Lücke, die man meist mit Wunderlichkeiten und Paradoxieen zu überbrücken liebte. Als ob eine Persönlichkeit von der ehernen Geschlossenheit, wie sie in Kant vor uns steht, sich aus Kleinlichkeiten und Beschränktheiten ihre Fundamente erbauen könnte.

Eine einzige Art seiner Wirkungen kann den eigenartigen Menschen auch nach seinem Tode noch in unmittelbarer Lebendigkeit widerspiegeln: Das ist nicht die Spur seines Wesens in seinem Werk. Denn vor seinen Büchern verschliesst sich der persönliche Geist zur möglichsten, fremden Objektivität. Das sind vielmehr die augenblicklich und ohne Reflexion auf die Öffentlichkeit und die Zukunft hingeworfenen Äusserungen, die Regungen lebendiger Stimmung und Laune, der Charakter in seinem unbelauschten sich Haben und Geben, wie er sich zwischen den Zeilen seiner flüchtigen oder beschaulichen Briefe bewegt.

Gerade diese, nächst der persönlichen Bekanntschaft mit dem Leben des Helden wichtigste Quelle, floss bisher der Kantforschung, soweit sie sich auf den Menschen Kant bezog, am spärlichsten. Und die heute, nach hundert Jahren, berufensten Darsteller seines Lebens litten sichtbar unter diesem Mangel, der sie zwang, häufig genug den grossen Gegenstand ihrer Darstellung durch geistvolle, aber nichts destoweniger manchmal gewagte Konstruktionen plastisch zu machen.

Das ist seit dem Erscheinen des Briefwechsels Kants in der Ausgabe der preussischen Akademie durch das arbeitsreiche Bemühen Rudolf Reickes um vieles besser geworden. Kuno Fischer zählt in der Jubiläumsausgabe seines „Kant“ ungefähr 80—100 bekannte Briefe von Kant. Der erste der drei Bände, welche in der königl. preussischen Akademieausgabe den Briefwechsel Kants bringen, zählt allein schon mehr. Im ganzen ist die Zahl der Kantbriefe mehr als verdreifacht, und dazu kommen die Briefe an Kant, in denen sich oft genug am unverhülltesten die eigenartige Wirkung der Kantischen Persönlichkeit auf seine Umgebung er-

kennen und sich ein leichter und sicherer Schluss auf diese zurückziehen lässt: Ein Verfahren, welches das bisher so knapp und kalt umrissene Bild des grossen Mannes mit den nötigen Halbtönen und individuellen Lichtern und Schatten reichlich versieht. Es kann mir nun keineswegs beikommen, mit dieser Skizze nur annähernd das leisten zu wollen, was das neu erschlossene Quellenmaterial dem Kenner an eigenartigen Aufschlüssen verspricht und wozu der ganze Reichtum dieser drei Briefbände auffordert. Es muss an dieser Stelle bei der Absicht bleiben, in kurzen Andeutungen einige von den vielen Farbentönen aufleuchten zu lassen, die uns das Bild Kants nur zu beleben geeignet ist.¹⁾ Wie auch aus seinen Briefen dem nachdenklichen Beschauer der Mensch, der Denker und der Heros Kant vor die Augen tritt und zu einsamer Grösse emporwächst, dies mehr zu behaupten, als auszuführen, ist die Aufgabe der folgenden Blätter.

2.

Kant hat niemals jene innere Befreiung erlebt, die demjenigen zu begegnen pflegt, der mit einem Mal aus den vertrauten Umgebungen seiner Jugendzeit herausgerissen, sich seinem eigensten Wesen allein gegenübergestellt sieht, darauf angewiesen, mit sich und einer fremden Welt fertig zu werden. Aus sehr bescheidenen und beschränkten Verhältnissen heraus trat der Studiosus Kant in eine kaum veränderte Atmosphäre von Beschränktheit und Bescheidenheit, in welcher preussische Professoren und Prediger des achtzehnten Jahrhunderts die ersten Rollen inne hatten. Zur Schlichtheit erzogen als Pietist und als Kandidat der Theologie, jeder lästigen Beunruhigung seines stark zur Kontemplation neigenden Gemütes abhold, niemals energisch zur Betonung seiner Persönlichkeit durch

¹⁾ In dieser Absicht spricht sich wohl auch klar genug aus, was diesen Aufsatz prinzipiell von der Aufgabe trennt, die sich die gleichfalls an diesem Orte veröffentlichte Abhandlung von Bruno Bauch: „Die Persönlichkeit Kants“, gestellt hat. Es kann mir nicht darauf ankommen, das Charakterbild Kants, wie es in seiner Totalität für die Geschichte feststeht, zu wiederholen. Ich muss vielmehr die Kenntnis der Persönlichkeit Kants, und somit gewissermassen jene Abhandlung voraussetzen, um einen Teil meines Zweckes zu erreichen.

Auch muss ich mir inzwischen die weitere Bearbeitung meines besonderen Themas, in ausführlicherer Darstellung, für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

das Schicksal aufgefordert, so entwickelte sich allmählich die bekannte Bescheidenheit des Herrschers im Reiche der Spekulation, dem doch das eigentlich wesentliche Moment der Bescheidenheit fremd war: die Neigung, den Wert seines Daseins fremden Werten hintanzusetzen.

Es ist charakteristisch genug, dass Kant brieflich im Alter von fünfundzwanzig Jahren selbstbewusster von seinen Leistungen zu reden wagte, als es der Verfasser der drei Kritiken gemeinhin zu tun pflegte. Es waren noch viele andere Keime in dem jungen Manne lebendig, die in der Einförmigkeit seines Lebens zurücktraten, sich kümmerlich anpassten oder ganz zu Grunde gingen auf Kosten derjenigen Züge, die in das Kulturbild der alten Universitas Regiomontana besser sich zu schicken schienen. Und ein Zug, dem durch das friedliche Provinzlertum zu Königsberg aller Vorschub geschah, steckte tief in Kants Natur und wuchs deshalb unverhältnismässig in die Breite: Das war seine bis zur Ängstlichkeit gesteigerte Furcht vor der persönlichen Öffentlichkeit, die empfindliche Unlust, in seinen geschlossenen Zirkeln durch laute Anerkennung, durch einen persönlichen Lebenslauf grossen Stils irgendwie gestört zu werden. Es ist ihm peinlich, wenn man seinen Namen neben dem Lessings nennt, so, als ob darin für ihn eine Art von Verpflichtung läge, sich von nun ab auch „demgemäss zu betragen.“ Es ist ihm lästig, dass man eine Medaille auf ihn schlagen will [und es ist ihm dabei, als ob der Prägehammer auf ihn selber fiel und er müsse nun einen hellen Klang von sich geben]. Und es ist ihm, höchst bezeichnend, ein Gräuel, denken zu müssen, dass man seine Intimitäten, seine Briefe oder die Daten seines Lebens dem Publikum auf irgend welche Weise preisgebe. Mit den Jahren heftet sich diese Scheu vor dem lauten Ton des Marktes mit Hartnäckigkeit auch an das Kleinste. Im Jahre 1792 schreibt Kant z. B. an seinen Verleger F. Th. de la Garde: „Was die Benennung auf dem Titel (der Kritik der Urteilskraft), verbesserte Auflage betrifft, so hat das im Grunde wenig zu bedeuten . . . wenn es mir gleich ein wenig prahlend zu sein scheint.“

Die Diminutiva, mit denen Kant schliesslich aus einer Art von Gewohnheit seine Leistungen zu belegen pflegt, stehen allmählich in einem offenen Kontrast zu der nie zweifelhaften Selbstklarheit Kants über die Tragweite und den absoluten Wert seiner Mission und seiner Leistungen. Ich berühre damit einen

Punkt in dem Charakterbilde Kants, den zu übersehen oder parteiisch zu Kants Gunsten auszulegen man gerne bereit ist. Kant war bei aller natürlichen Geradheit seines Wesens und kategorischen Sittlichkeit seiner Maximen gelegentlich jener eigentümlichen, spitzfindigen Neigung, mit den Begriffen von Recht und Pflicht logisch zu spielen, nicht abhold. Es hat manchen gesunden, sittlichen Instinkt in der Folgezeit verletzt,¹⁾ was Kant von der Pflicht, die Wahrheit zu sagen, zu bekennen für gut befand, derselbe Kant, welcher theoretisch und praktisch die Notlüge so sehr verfeimte. Dieser Zug erscheint unverkennbar als ein charakterologischer Akt der Notwehr seines schliesslich bis zur Hypochondrie und Verzärtelung ausgebildeten Ruhebedürfnisses. Seine Wurzeln hingegen hat dieser Zug in einem der am meisten verkümmerten Talente Kants, nämlich in seiner offenbaren Begabung zum Weltmann, zum kühl durchschauenden, geistesgegenwärtigen und scharfsinnigen Diplomaten. Eleganz der Rede und des Benehmens, Menschenkenntnis, Ironie und selbst Glätte und Menschengeringerschätzung standen seiner Natur reichlich zu Gebote und liessen es leicht begreiflich erscheinen, wie ihn stets eine heimliche Verwandtschaft des Geistes mit Hume und Leibniz an den vernachlässigten Wesensteil seines Charakters mahnte. Die Art zum Beispiel, wie er den eitlen Crichton seinen Absichten gefügig zu machen weiss,²⁾ macht seiner Gewandtheit alle Ehre und köstlich liest sich das Wort der bittersten Ironie aus seiner Feder: „Denn, die, so ihren Beyfall verweigern, so lange sie nur die zweyte Stimme haben, werden gemeiniglich ihre Sprache ändern, wenn sie das erste und grosse Wort führen können.“ — Folglich gestattet Kant dem Crichton das grosse Wort mit einer höchst schmeichelhaften Wendung.

Aber wie bei Kant alle einmal erkämpften Entscheidungen sich zu Maximen zu verhärten geneigt sind, so nimmt er daher auch in der Folge keinen Anstand, bei passenden Gelegenheiten sein Wort von der reservatio mentalis beim Verschweigen von Wahrheiten zur Nachahmung gelegentlich weiterzuempfehlen.

¹⁾ Es ist nicht uninteressant, zu hören, was ein Grübler, wie Friedrich Hebbel im Jahre 1848 aussprach: . . . „So meinte damals auch Kant, er werde über gewisse Dinge nie etwas Falsches sagen, aber manches Wahre zurückbehalten. Da die Wahrheit kein Privateigentum ist, so kann die Richtigkeit dieses Prinzips bestritten werden.“ (Kritische Arbeiten. „Schillers Briefwechsel mit Körner“.)

²⁾ P. Akad. Ausgabe der Briefe, Bd. I, S. 217 ff.

Es ist ihm schliesslich in allen schwierigen Lebenslagen, das heisst überall dort, wo er seine, oder die bequeme Musse seiner Freunde gestört sieht, wie eine erlösende Zauberformel. So in seinem Briefe an M. Herbert.¹⁾ Ebenso an Fichte.²⁾ Wo man sich durch Reden Ungelegenheiten zuzuziehen Gefahr läuft — schweigt man besser. Kant verliert zuerst an sich, dann bald auch für Andere den Massstab, mit dem man den Wert des Wahrheitskämpfers, im empirischen Wortsinn, zu messen pflegt. Kant, von Haus aus keineswegs ungeeignet, den harten Bekennermut eines Luther zu bethätigen, versank in dem ruhigen Abfluss seines Lebens, viel zu lange unbehelligt vom feindlichen und daher auf-rüttelnden Schicksal, in einen stillen Quietismus gegenüber den äusseren Mächten des Lebens, der ihn auf der einen Seite ebenso sehr das Bewusstsein einer wirklichen Kleinheit empfinden liess, wie er auf der anderen Seite bewirkte, dass die zum Machtvollen geborene Herrschernatur in ihm andere Wege zu ihrer Entfaltung suchte und diese schliesslich in der strengen Geschlossenheit der wissenschaftlichen und empirischen Lebensökonomie fand. Man hat diese einzigartige Konsequenz der Kantischen Lebenskunst weidlich bewundert. Ihre besondere Grösse anzuzweifeln, könnte Keinem einfallen. Aber sollte auch noch Keinem der tiefe Zug der Resignation, der darin beschlossen ruht, ins Bewusstsein getreten sein? „Wenn die Starken in der Welt im Zustande eines Rausches sind, . . . so ist einem Pygmäen, dem seine Haut lieb ist, zu rathen, dass er sich ja nicht in ihren Streit mische, sollte es auch durch die gelindesten und ehrfurchtvollsten Zureden geschehen,“ schreibt Kant im März 1793 an Carl Spener.

Es ist in diesen Worten eine wehmütige Mischung von letzten Resten eines untergegangenen, und von erstarrten Maximen eines müde gewordenen Kant.

Es zuckt etwas von dem ironischen Diplomatenlächeln um die Lippen des gewaltigen, „in ganz Europa berühmten“ Denkerfürsten, der sich — unter die Pygmäen rechnet. Wenn Kant an einer anderen Stelle schreibt, dass er sofort seine Professur niedergelegt hätte, wenn ihn Wöllner zum ausdrücklichen Widerruf hätte zwingen wollen, so ist ihm das aufs Wort zu glauben. Aber das beweist gerade, dass der alte Kant das Zeug zu einem standhaften Märthyrer wohl behalten hatte, dass er aber, um den Preis

¹⁾ Vgl. a. a. O. Bd. II. S. 319.

²⁾ Ebenda. S. 309 f.

seiner persönlichen Geschütztheit vor jedem rauheren Luftzug der Öffentlichkeit, gänzlich das Gefühl dafür verloren hatte, etwa praktisch für die Durchsetzung seiner als heilsam erkannten Überzeugungen eintreten zu müssen. Lieber mochte sich Kant, der genau wusste, welche Macht, vernichtende Blitze und niederwerfende Donnerkeile unter seine Zeitgenossen zu schleudern, in seine Hände unwiederbringlich gelegt war, einen Pygmäen nennen und den allgemein verachteten und verhassten Wöllner zu „den Grossen dieser Erde“ zählen, als dass er auch nur daran gedacht hätte, von seiner gewaltigen Macht den geringsten Gebrauch zu machen.¹⁾

In diesem Verhalten liegt keine Bescheidenheit; ebensowenig weitschauender, weiser Patriotismus. Man darf nie vergessen, dass Kant seiner Erziehung nach Rationalist, seinem politischen Glauben nach also noch viel mehr Kosmopolit, als Nationalist war, oder dass er doch, bei allem erwachenden Verständnis für das Wesen der historischen Bildungen, mindestens in der bestehenden, preussischen Verfassung, im Absolutismus, keineswegs sein Staatsideal erblickte. Alle diese Erwägungen hätten ihn bei seinem an sich übermenschlichen Gestaltungsdrang schliesslich ebensowenig an der praktisch kämpfenden Arbeit verhindern können, wie Luthers Frommheit an der Verletzung ursprünglich noch in Ehrfurcht geachteter Formen und Überlieferungen Anstoss nahm.

Sondern was allein die Triebfeder zu allen diesen kasuistischen Reservationen im tiefsten Grunde war und blieb, das war der rücksichtslose, kühle und offene Drang des Genies, nun einmal nichts anderes sehen noch hören zu wollen, als was seiner Entwicklung und Reifung, mehr oder minder instinktiv, zusagte.

Dieser Drang trifft gemeinbin nicht irgendwie die Sache, sondern immer nur die Idee und steht ganz im Dienste der Idee. Deshalb wäre es sicher falsch, ihn mit Notwendigkeit so das Leben Kants heraufführen zu lassen, wie es sich wirklich gestaltete. Nur das Was entscheidet dieses Streben mit unerbittlicher Konsequenz. Das Wie überlässt es dem Schicksal. Als daher Kant von seinem Schicksal einmal dahin geführt war, unter

¹⁾ An direkten Aufforderungen hiezu, von verschiedenen Seiten und in den verschiedensten Formen, hat es nicht gefehlt. Aber entweder weiss Kant sich mit seinem hohen Alter zu entschuldigen, oder er schweigt die Notschreie, die aus bedrücktem Gewissen und beleidigtem Freiheitsinn ihm zu Gehör kommen, gänzlich tot. Vgl. a. a. O. Bd. III, S. 11 u. s. w.

Verzicht auf eine reiche Fülle grosszügiger Kraftbethätigungen im breiteren Strom des Lebens, in engstem Kreise zu beharren, aus der Stille und Einsamkeit heraus seine Grösse aufzutürmen, da musste dieser Drang, gewissermassen ein Egoismus des Genies, sich naturgemäss gegen jede Störung der einmal festgelegten Basis mit allen Mitteln sträuben. Das Fundament verschoben, erweitert oder verzerrt, und das ganze Lebensgebäude des Denkers war in Gefahr. Auf diese Weise konnte es geschehen, dass das System einer grossen Philosophie den unerschütterlichen Bestand eines Systems des Daseins gebieterisch forderte.

Und aus dieser Einsicht heraus fällt eine bemerkenswerte Beleuchtung auf eine Fülle von Einzelzügen, die mit einem Male alles Paradoxe verlieren und sich achtungsgebietend in den ganzen, unentrinnbaren Schicksalsbau eines grossen Daseinszweckes, der sich aus innerem Zwange selber vollenden muss, einfügen, selbst auf die Gefahr hin, dass die schöne Seele der gewaltigen Aufgabe, wenigstens teilweise, zum Opfer fällt.

In diesem Lichte erscheinen alle die scheinbaren Züge von Nüchternheit, Gemütsarmut, Pedanterie, Misstrauen, Rechthaberei und hagestolzmässigen Sonderbarkeiten plötzlich verflogen, umgewandelt oder unwahr. Und wieder die Beleuchtung gewechselt, verbinden sie sich leise zu einem tief nachdenklichen Bilde voll ungenannter Schmerzen und geheimer Tragik. Doch davon nachher.

Kant hat wahrscheinlich die Liebe nie gekannt, das ist wahr. Aber seine Kindheit war hart, sein Studium anstrengend und äusserlich armselig, sein Hauslehrertum immerhin für seinen innerlich durchaus betonten Stolz drückend und seine Lebensaussichten trüb. Gewissenhaft, wie er war, hatte er, zudem bei seiner Kränklichkeit, wohl keine Zeit noch Lust, ausführlichen Liebesgedanken nachzuhängen. Übrigens wissen wir hierüber so gut wie nichts, und jeder Vermutung bleibt Thür und Thor offen. Was wir aber wissen und aus mehr, als nur einer Stelle seiner Briefe herauslesen können, das ist die Thatsache, dass Kant bis ins hohe Alter hinein eine Sehnsucht nach persönlichem Verständnis, nach hingebender Neigung empfand, die in ihrer kaum angedeuteten Zartheit, in ihrem nie ausgesprochenen und zum eigenen Bewusstsein gebrachten Geständnis ganz sonderbar rührend anmutet. Und wenn Kant das eine und anderemal für diese halb-bewusste, leise aufzitternde Sehnsucht einen Namen finden muss und dabei auf das Wort Freundschaft verfällt; so ist der intimen

Psychologie dieses verschleierte Qui pro quo allzu leicht nachzugehen, als dass ich es an diesem begrenzten Orte thun müsste. Dass übrigens Kant, der jugendliche Weltmann, Spötter und Menschenkenner auch Weiberkenner genug war, um gelegentlich die graziösesten Briefe an Damen zu schreiben und ebenso graziös brieflich übersandte Grüsse entgegenzunehmen, ist hinreichend aus seinen Briefen aus früherer Zeit nachweisbar, wenn dem Einwand begegnet werden sollte, dass Kant sich dem weiblichen Geschlechte gegenüber prinzipiell ablehnend verhalten hätte. In der Jugend fehlte ihm die Gelegenheit, später nahm ihn seine höhere Bestimmung gefangen. Was übrig blieb, war die leise und allmählich ausklingende Sehnsucht, die sich wohl gerne am Ende selber nicht mehr verstanden haben mag und sich allen Ernstes auf einen Reinhold oder auf noch unbedeutendere und unwürdigere Freunde zu beziehen glaubte. Und durchaus ebenso ging es mit jener Gabe, das Leben lebendig anzusehen, selbst. Die Lebenslust und Erfahrung des Weltmannes trat in den Dienst der alles verzehrenden Selbstheit der grossen Zwecke. Klugheit wurde zur Vorsicht und Ängstlichkeit, welche letztere Eigenschaft bei Kant nur zu deutlich das Gepräge einer gewissen Verzärtelung, die sich mit seiner angeblichen Bescheidenheit verband, und keineswegs den Stempel einer moralischen Schwäche trug. Die skeptisch-ironische Weltbetrachtung des Diplomaten trat in den dunkleren Schatten von gelegentlicher Menschenverachtung und von Misstrauen, welches eine zunehmende Verschlossenheit unmittelbar im Gefolge hatte. Und es konnte ja auch nicht ausbleiben: jemehr Kant selber ins Riesenhafte über seine Umgebung hinauswuchs, umso weniger hatte ihm diese auch im Grunde, trotz aller brieflicher Geschäftigkeit, zu sagen oder abzufragen: Das kühle Schauern der geistigen Einsamkeit hat Kant oft genug auch rein menschlich erfahren, davon reden seine Briefe nicht selten eine klagende Sprache. Wie alle grossen Männer, so trieb auch ihn manchmal seine Bestimmung widerwillig zu seiner Grösse empor. Die Reaktion auf solche namenlosen, inneren Erlebnisse konnte bei seiner von Grund aus zum Herrschen geborenen, offenen, geistreichen und zur Klarheit drängenden Natur kaum anders ausfallen: Sie musste sich auslösen in einem stoischen Sichzurückziehen auf den Schwerpunkt der eigenen Persönlichkeit, in einem Sinkenlassen der zu seiner Höhe nicht berufenen menschlichen Beziehungen und menschlichen Interessengemeinschaften. Extrem, wie überall, streifte

auch in ihm das Daimonion des genialen Berufes die Grenze der menschlichen Gefühlsbedürfnisse und der grosse Abstand machte den Blick von oben herab geneigt, den Abstand noch grösser zu sehen, als er vielleicht war. So lernen wir verstehen, wie Kant, der feinsinnige Ethiker, seine Beziehungen zu seinen nächsten Verwandten, in den Briefen an diese, kaum anders zu sehen vermochte, als unter dem Gesichtspunkt seiner posthumen Alimentationspflicht. Es drängt sich dem Gefühl des Beschauers dieser Tatsache fast unwillkürlich die Parallele jener Worte auf, die jeder nachdenkliche Mensch zuerst auch einmal mit einem leisen Erschrecken an sich hat vorbeigehen lassen müssen, ehe er sie recht verstand: „Wer ist meine Mutter? Und wer sind meine Brüder? Und reckete die Hand aus über seine Jünger, und sprach: „Siehe da, das ist meine Mutter und meine Brüder.“ Es klingt so einfach und birgt doch sicher einen ganzen Friedhof durchgekämpfter Lockungen und in der Stille begrabener Neigungen, wenn man von einem grossen Manne sagt: Er ist seinem hochgesteckten Ziele in jedem Augenblick gerecht geworden. — Und über Kant lässt sich dieser Ausspruch, wie über wenige Andere, thun.

Kant hat seinem Lebenswerk, bewusst oder unbewusst, den ganzen, möglichen Reichtum seines Lebens geopfert. Es war nur billig, dass ihm dafür seine Göttin Wissenschaft auch jenen glücklichen Optimismus verlieh, der in der Jugend die Zukunft gewiss und im Alter den Geist jugendlich erhält. Die pessimistischen Klagen seiner Freunde über die bösen Zeitläufe nach dem Tode des grossen Friedrich prallen stets an seiner Zuversicht auf den unhemmbaren Fortschritt der Welt, an seinem Glauben an die Unzerstörbarkeit seines eigenen Werkes ab. Sind die mit der Zeit gealterten Zeitgenossen nicht mehr stark genug, um dem Ansturm der Reaktion standzuhalten, so wendet sich die Zukunftsfreudigkeit Kants an die Jugend. Im Jahre 1786 schreibt Kant in diesem Sinne an Jacob: „Ich hoffe, es solle Sie künftig nicht reuen, diese Partey ergriffen zu haben. . . . Denn es liegt in der Natur der Menschen, sich solange als möglich bey einem Wahne, in dem sie alt geworden, zu vertheidigen und man kan nur von jungen kraftvollen Männern erwarten, dass sie sich davon los zu machen Denkungsfreyheit und Herzhaftigkeit genug haben werden.“ Sein Briefwechsel bestätigt es, in wie ununterbrochenem Verkehr er bis zu seinem Ende mit der Jugend bleibt. Noch in den letzten Lebensjahren nehmen die Briefe von jungen Studenten

und an solche einen breiten Raum ein. Und diese frische Jugendlichkeit bewahrt sich Kant auch in seinem wissenschaftlichen Arbeiten bis zuletzt. Das schöne Zeugnis, das ihm Schiller darüber ausstellte, als er im September 1797 den Traktat „zum ewigen Frieden“ gelesen hatte, lautet: „Es ist in diesem alten Herrn noch etwas so wahrhaft jugendliches, das man beinah ästhetisch nennen möchte. . . .“¹⁾ Und Goethe, der Ewigjunge, fühlte sich angesichts der jugendlichen Energie, mit der Kant gelegentlich seine Gegner durch wuchtigen Ernst und vernichtende Satire in Grund und Boden zu kritisieren imstande war, zu der bewundernden Anerkennung hingerissen: „Es gefällt mir an dem alten Manne, dass er seine Grundsätze immer wiederholen und bei jeder Gelegenheit auf denselben Fleck schlagen mag. . . . Der ältere, theoretische (Mensch) muss niemanden (seiner Gegner) ein ungeschicktes Wort passieren lassen. Wir wollen es künftig auch so halten.“²⁾

Frisch, nach „Neuigkeiten“ aller Art bis zuletzt bei seinen auswärtigen Freunden anzufragen unermüdlich, von kindlichem Optimismus, bei aller weltweisen Resignation, bis zum Tode, eine merkwürdige Mischung von Menschenverächter und Menschenfreund, beides aus tiefer Menschenkenntnis heraus — so blieb sich Kant zeitlebens selber treu auf seine Art, indem noch am letzten Tage seines Lebens galt, was er im Jahre 1767 seinem Schüler J. J. Haberkant ins Stammbuch schrieb:

Homo sum, nihil humani a me alienum puto.

3.

Die Fülle des Materials zu einer genauen Analyse des Kantischen Grundwesens auf grund der Briefe ist überreich. Nirgends hat Kant so sehr, direkt und indirekt, seine innersten Meinungen, seine Hoffnungen und Abneigungen so unmittelbar verraten, wie in diesen Briefen, deren anscheinende, kühle Ruhe dem tieferen Blick sehr rasch ganz andere, warme, ja leidenschaftliche Seelenbilder gewährt. Diese Briefe sind ebenso persönlich in ihrer gelegentlichen, merkwürdig glatten Unpersönlichkeit, wie sie an charakteristischen Stellen den Ausbruch einer allzustark eingedämmten Menschlichkeit, oft plötzlich und unerwartet, mit sich

¹⁾ Schiller an Goethe, Jena d. 22. Sept. 1797.

²⁾ Goethe an Schiller, Weimar d. 28. Juli 1798.

führen. Das *μῦθεv ἀγαν* lag wohl tief in der innersten Natur Kants; aber die eigentliche Resignation auf die geistigen und sozialen Zusammenhänge mit einer grösseren Welt, als sie die nie verlassene Heimat darstellte, war für Kant doch sein Leben lang ungleich mehr ein Moment des inneren Kampfes als das eines angemessenen Bedürfnisses.

Hier und zum Schlusse möchte ich die Betrachtung, die sich an diesen Umstand knüpft, noch einmal aufnehmen. Kants Briefwechsel spann sich, rein geographisch genommen, über eine scharf begrenzte Fläche. Königsberg, Ostpreussen und die baltischen Provinzen im Norden, Göttingen und Marburg im Süden und Westen, Leipzig und Schlesien im Süden und Osten — damit ist der Kreis geschlossen. Selten genug, dass ihn einmal ein einzelnes Schreiben aus Würzburg, Zürich, Leyden oder St. Petersburg durchbricht. Der Briefwechsel Kants wird von solchen Ausserordentlichkeiten nicht berührt. Und die Männer, mit denen Kant korrespondiert? Kant selbst hat einmal in einem seiner Briefe seine Zeit eine Zeit der Fäulnis, der vollkommensten Selbstauflösung genannt, in der Witzlinge, die ermüdende Schwatzhaftigkeit der itzigen Skribenten und ein geschmackloser Ton das Regiment führen, welche im Begriff ist, in „läppischen Spielwerken“ zu ersterben. Freilich redet Kant hier nur von den „falschen Philosophen“ seiner Zeit. Aber anderen Umgang, als den mit Gelehrten einerseits und mit guten Bürgern ohne alle Prätension andererseits, hat er nie gekannt. Ob nie gesucht? — Das wage ich nicht, zu behaupten.

Kant, den so viele Briefe erreichten, in denen er von seiner europäischen Berühmtheit lesen konnte, hat seinen Verkehr auf den geographischen Umkreis des östlichen Preussens nahezu beschränkt. Kant, der Zeitgenosse Schillers und Goethes, hat mit Lambert, Garve, Reinhold und Anderen eine Zeitlang als mit Ebenbürtigen verkehrt, denn mit Herder hatte er sich bald genug wissenschaftlich entzweit. Kant, dem Goethe noch in seinem Alter das gewichtige Zeugnis gab, dass er auch in direkt künstlerischen Fragen ästhetischen Feinsinn zu beweisen vermöge,¹⁾ hat zeitlebens als Paradigmata poetischer Vollendung nichts Anderes, als die Werke Popes und Fontenelles in steter Bereitschaft gehabt.

¹⁾ Gespräche mit Eckermann aus dem Jahre 1827.

Wenn man dies alles recht betrachtet, so drängt sich aufs neue der deutliche und bittere Zug von einer tiefen, tragischen Ironie, der durch das ganze Leben Kants geht, unwidersprechlich auf. Die Grossen, mit denen der alternde Kant etwa hätte leben mögen, Hume und Leibniz, waren tot. Der ihm unter den Dichtern am nächsten verwandte Lessing gleichfalls. Die Blüte Weimars hat den einsamen Philosophen in Königsberg, der nur durch die „Kanäle“ höchst belangloser Köpfe eine nähere Kunde von dem Leben in der weiten Welt etwas vernahm, niemals berührt. Die in Deutschland zur Zeit seiner Jugend mächtige Aufklärung mit ihren Vorzügen, aber auch mit all ihren seichten Schwächen war längst dem Zeitalter des Klassizismus gewichen, der Klassizismus wieder von den Anfängen der Romantik überwuchert¹⁾ — : in Königsberg kamen und gingen die Briefe stets in dem gleichen, altväterischen Tone eben jener Aufklärerzeit, deren Todesurteil Kant selbst doch mit so scharfen Worten gesprochen hatte, als er das Zeitalter der Witzlinge und schwatzhaften Skribenten verachten lernte. Das Schicksal Friedrichs des Grossen wiederholt sich auf eine besondere Weise an Kant. Während er in Deutschland nichts, als ästhetische Unfähigkeit erblickt, gehen Schiller und Goethe schon ihren höchsten Zielen entgegen.

Die Ironie wird noch bitterer, wenn der Leser der Briefe Kants die Namen der Männer überdenkt, denen Kant in ehrlichem Anerkennen und Bewundern die Unsterblichkeit prophezeit, während er selber von seinen „geringen Bemühungen“ spricht, mit denen er sich stereotyp „schmeichelt“, etwas „nicht ganz Belangloses im Felde der spekulativen Wissenschaft“ geleistet zu haben. Wer weiss heute noch etwas von Christian Heinrich Wolke? Von Ludwig Heinrich Jakob, und Anderen mehr? — Als ihn aber die kongeniale Grösse seiner Zeit streifte, und Schiller den flüchtigen Versuch machte, mit dem alten Olympier in Königsberg in Fühlung zu treten, da war es schon zu spät und Kant konnte für Schiller keine andere Anrede mehr finden, als diese: „Die Bekanntschaft

¹⁾ Dass dem alten Kant gar die Romantik, wo sie ihm von ferne zu begegnen schien, eine gänzlich unverständliche Sache geworden war, darf ihm wohl am wenigsten verübelt werden. Sein ehrlicher Widerwille, der sich in Ausdrücken wie „Gaukeley“ und „Genieseuche“ Luft machte, ist ihm übrigens von der Romantik mit Zinsen vergolten worden. Friedrich v. Hardenberg fand dafür die Formel von „Kants Advokatengeist“ (vgl. Materialien zur Encyklopädie.)

... mit einem Gelehrten und talentvollen Mann, wie Sie ... zu cultiviren kann mir nicht anders als sehr erwünscht seyn.“ —

Nicht einmal die Höflichkeit des Tones darf in Anschlag gebracht werden. Denn höflich war Kant in seinen Briefen immer.

Es ist unnütz, zu fragen, wie sich Kant entwickelt hätte, wenn ihm das Schicksal den geheimsten Wunsch erfüllt hätte, dessen Erfüllung, ihm unbekannt, vorübergehend so nahe lag, und wenn es ihn in eine lebendige Berührung mit der „neuen Zeit“ in Deutschland gebracht hätte. Einmal, als Kant den dringenden Ruf nach Halle bekam, stand er dieser Erfüllung vermutlich sehr nahe. Er schlug den Ruf aus. Der Grund war auch hier das schon mächtig gesteigerte Ruhebedürfnis. Das Insichselbstversenken seines Genies schloss ihm das Thor zu einer Welt, nach der sich der jüngere Kant und der Mensch auch im alternden Kant sehnte und wies ihn auf sein Selbst zurück. — Ob ihn eine Freundschaft mit Schiller oder mit Goethe aus seiner Bahn gedrängt hätte, als er selber noch jung, elegant und weltfroh war?

Jedenfalls hat ihn sein Genie so geführt, dass er durch Einsamkeit, Unverstandtheit und Selbstbeschränkung gezwungen war, in die eigenen Tiefen zu steigen. Mit einer wunderbaren Gefasstheit schickte sich der Mensch Kant in den Drang seines Schicksals, in dem ihm nicht Goethes sonnig verklärte Spruchweisheit, sondern ein scholastischer, gymnasialer Extemporalien-Dichter aus der römischen Zeit das Motto leihen musste, unter dem er sich selber, den Sinn seines Daseins und seine eigene Grösse verstand:

Quod petis in te est — Ne te quaesiveris extra.

(Persius.)



Kants Wohnhaus in Königsberg.

Die Neue Kant-Ausgabe und ihr erster Band.

Von Dr. Ernst v. Aster in Berlin.

Nachdem ein von Nicolovius, dem Verleger Kants in seinen letzten Lebensjahren, geplantes Unternehmen nicht zur Ausführung gekommen war, erschien die erste Ausgabe der gesammelten Werke Kants, die erste Hartensteinsche Ausgabe, im Jahre 1838; ihr folgte fast unmittelbar die zweite Gesamtausgabe, in Königsberg von Rosenkranz und Schubert veranstaltet, die noch in demselben Jahr 1838 begonnen, 4 Jahre später zum Abschluss gelangte. Beide Ausgaben beschränken sich im Wesentlichen auf die gedruckten Schriften. Von einer Verwertung des handschriftlichen Nachlasses kann, von dem Wenigen abgesehen, das Schubert dem Druck zugänglich machte, noch keine Rede sein; von den mit abgedruckten Briefen war der Briefwechsel mit Lambert schon früher herausgegeben worden, während die Veröffentlichung der Briefe an Marcus Herz ein Verdienst der Königsberger Ausgabe ist, im Übrigen ist auch hier die Ausbeute gering. Aber auch die Wiedergabe der gedruckten Schriften ist keine absolut vollständige. Auf die Herstellung des Textes ist zweifellos sehr viel mehr Mühe verwendet, als in den oft mit geringer Gründlichkeit hergestellten Ausgaben der kleineren Schriften Kants, deren in den vorausgehenden Jahren eine ganze Reihe erschienen war, aber das Resultat ist keineswegs einwandfrei. Endlich fehlt bei beiden die historische Anordnung der Schriften -- wohl ein Zeichen dafür, dass es nicht in erster Linie das historische Interesse, das Interesse an der Entwicklungsgeschichte der kritischen Philosophie selbst war, das die Herausgeber mit Kant verknüpfte.

Ein wesentlich andres Bild zeigt dann die schon aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, aus den Jahren 1867/68, stammende zweite Hartensteinsche Ausgabe. Inhaltlich ist die Ausgabe zwar nur in Bezug auf die Sammlung der Schriften selbst bereichert worden -- ich erinnere an die erste Abhandlung über das Erdbeben von Lissabon --, während weder die Mitteilungen aus dem Nachlass, noch die Briefe von Hartenstein vermehrt worden sind. Aber vor allen Dingen ist der Text der einzelnen Schriften sorgfältiger behandelt und zunächst mit Rücksicht auf die Originaldrucke festgestellt. Dazu ist zum ersten Mal eine streng chronologische Ordnung aller Schriften durchgeführt.

Nach dem Abschluss der Hartensteinschen Gesamtausgabe, die als solche zweifellos vorderhand den ersten Platz behauptete, hat dann mit dem Wachsen des historischen Interesses an der Kantischen Philosophie und ihrer Entwicklung die Hinterlassenschaft Kants immer lebhafter die Philosophie der Gegenwart beschäftigt. Abgesehen von den verschiedenen Sondereditionen einzelner Schriften und der durch sie bedingten erneuten Textrevisionen wurde namentlich der ungedruckte Nachlass in Angriff genommen. Um nur die wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit zu nennen, erinnere ich an die Herausgabe der „Reflexionen“ durch B. Erdmann 1882, der „losen Blätter“ durch Reicke 1889 und 95, des Briefwechsels mit Beck durch Reicke (85) und Dilthey (89); an die Bearbeitung der Vorlesungen durch Heinze und an die teilweise Veröffentlichung des bekannten Manuskripts, das die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft bis zum Anschluss an die empirische Physik vervollständigen sollte.

So hat sich die Arbeit an der Sichtung und Sammlung, an der exakten Herstellung des Kantischen Lebenswerks schliesslich über ein volles Jahrhundert erstreckt. Und je tiefer die einzelnen Arbeiten drangen, je mehr sie vor allen Dingen über das Material der gedruckten Schriften hinausgingen, desto mehr musste sich die Notwendigkeit einer einheitlichen endgültigen Überarbeitung, einer Zusammenfassung des bisher Erarbeiteten in quantitativer und qualitativer Beziehung, kurz die Notwendigkeit einer Gesamtausgabe im umfassenden und abschliessenden Sinn des Wortes geltend machen. Dass die bisherigen Gesamtausgaben sich von diesem Ideal sehr weit entfernten, ist ohne Weiteres klar — ebenso aber auch, dass ein solches die Arbeit eines Jahrhunderts umfassendes und zum Abschluss bringendes Werk überhaupt nicht die Aufgabe eines Einzelnen sein konnte. Um so erfreulicher ist es, dass der Plan dieser Gesamtausgabe in dem Kopfe eines Mannes entstand, der zugleich imstande war, seine Ausführung in dem notwendigen Massstabe zu sichern. Durch seinen Namen und sein persönliches Eintreten hat W. Dilthey die wissenschaftliche, dadurch dass er es verstand, die Berliner Akademie der Wissenschaften für den Plan zu interessieren, die materielle Durchführung des Unternehmens ermöglicht.

So stehen wir denn heute, 100 Jahre nach dem Tode Kants, mitten in den Arbeiten an der neuen Ausgabe der „gesammelten Schriften Kants“, von der wir angesichts des Stils, in dem sie betrieben wird und der Mittel, die ihr zu Gebote stehen, in der That erwarten dürfen, dass sie die kantphilologische Arbeit im engern Sinn zum Abschluss bringt. Denn der Zweck der Ausgabe ist die „chronologisch geordnete und vollständige Darbietung“ des ganzen Materials kantischer Gedankenarbeit — die Verwandlung seines Lebenswerks in ein unzerstörbares geistiges Kapital.

Dass eine solche Aufgabe in unsrer Zeit mit Aussicht auf Erfolg gestellt und in diesem Massstabe in Angriff genommen werden konnte, ist von vorn herein nur dadurch möglich gewesen, dass die philosophische Bewegung unsrer Tage in vielfacher Beziehung im Zeichen der Kantischen Gedanken steht, dass die Frage nach dem Sinn, dem Wesen, der Wahrheit dieser Gedanken einem Interesse von so staunenswerter Allgemeinheit und

Intensität begegnen. Es ist ja kein Zweifel, dass diese ganze neue kantische Bewegung — das Wort im weitesten Sinn genommen — aus der Behandlung sachlicher, nicht historischer Probleme entstanden ist, entstanden ist aus dem Bedürfnis, gegenüber materialistischem Dogmatismus, metaphysischer Unklarheit und utilitarischer Pseudomoral einen Führer zu kritischer Klarheit und Tiefe zu gewinnen. Aber die sachlichen Probleme führten hinüber zu den Fragen der Interpretation Kantischer Lehren und diese wiederum weckten das Bedürfnis nach einer exakten Feststellung und Sicherung des zu Grunde liegenden Textes. So musste der Plan dieser neuen Gesamtausgabe allenthalben Teilnahme wecken und Mitarbeiter heranziehen. Indem aber diese neukantische Forschung sich und den ihr zu Gebote stehenden wissenschaftlichen Apparat in den Dienst jenes Unternehmens stellte, hat sie schliesslich sehr viel mehr geschaffen, als einen blossen Ausgangspunkt, eine objektive Grundlage für die Interpretationsfragen und -Streitigkeiten der Gegenwart, nämlich einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des deutschen Geisteslebens überhaupt, der als solcher Wert und Bedeutung behalten wird auf unabsehbare Zeiten hinaus.

Dass die Zeit für das Unternehmen eine günstig gewählte war, zeigen Zahl und Namen der Herausgeber. Sehen wir von den weiter unten von uns aufgezählten Mitgliedern der eigentlichen Kant-Kommission der Akademie der Wissenschaften ab, so werden unter den Herausgebern der einzelnen Schriften 16 Namen aufgeführt, unter ihnen eine ganze Anzahl solcher, die in der philosophisch-historischen Wissenschaft mit grosser Achtung genannt werden. Nicht zuletzt gehören zu ihnen auch Männer, wie Rudolf Reicke, für die die Beschäftigung mit Kant Lebensarbeit und Lebensaufgabe geworden ist. Aber die Genannten sind nicht die Einzigen gewesen, die dem Unternehmen ihre Unterstützung gewährt haben: Die Herausgeber waren in hohem Masse angewiesen auf die Hilfe von Privatpersonen und Bibliotheken, von Besitzern von Briefen Kants, von Handschriften, Originaldrucken und Vorlesungsheften und dergl. Auch hier würde ohne die Zauberkraft des Kantischen Namens das Werk nicht das dankenswerte allgemeine Entgegenkommen gefunden haben.

Aber die Zeit war nicht nur günstig, es war auch dringend notwendig, sie zu benutzen, wenn man hoffen wollte, das noch vorhandene Material einigermaßen vollständig zusammenzubringen und zu verwerten. Denn gerade bei Kant begegnet der Herausgeber in dieser Hinsicht Schwierigkeiten, wie bei wenigen deutschen Schriftstellern. Ich citiere das gleich zu erwähnende Diltheysche Vorwort: „Über seinem Nachlass waltete ein unglückliches Schicksal. Mit welcher Pietät ist der von Goethe und von Leibniz erhalten worden und wie unvollständig sind dagegen Kants Handschriften auf uns gekommen! Als er starb, waren wahrscheinlich die seinen Schülern übergebenen Papiere nicht wieder in seiner Hand. Und auch was nach seinem Tode sich in seinem Nachlass befand, ist allmählich immer mehr zerstreut worden. So ist das von seinen Handschriften noch Erhaltene in verschiedenem Besitz, und einzelne der losen Blätter und der Briefe treten bald hier bald dort auf, so dass trotz sorgfältigster Nachforschung auch die gegenwärtige Ausgabe nicht hoffen kann, das Erhaltene vollständig zu bieten. Diese Thatsachen sprechen deutlich genug

Sie erweisen, wie notwendig eine Gesamtausgabe Kants war — und zugleich lassen sie die aussergewöhnlichen Schwierigkeiten gewahren, welche eine ausreichende Lösung dieser Aufgabe so lange verzögert haben.“ Man wird sagen dürfen, dass bei diesen Schwierigkeiten und Hindernissen der Erfolg, soweit er in den 3 Bänden des Briefwechsels schon vorliegt, ein sehr günstiger ist. Unsere Kenntnis ist um wichtige und interessante Stücke vermehrt worden und der Veröffentlichung des handschriftlichen Nachlasses durch Adickes dürfen wir wohl mit denselben Erwartungen entgegensehen.

Was nun die Umstände angeht, denen wir trotz aller Schwierigkeiten das Zustandekommen des Werkes schliesslich zu verdanken haben, so habe ich auf die günstigen Zeitverhältnisse schon hingewiesen. Die Einsicht in die günstige Lage dieser Umstände nicht minder wie ihre nutzbringende Verwertung aber verdanken wir Dilthey, ohne dessen Initiative die Ausgabe in der That nicht zu Stande gekommen wäre. Dass der Plan des ganzen Unternehmens von ihm stammt, habe ich schon erwähnt. Seine Ausführung zu beschleunigen wurde er, wie er selbst mitteilt, veranlasst durch die Erfahrungen, die er in der Beschäftigung mit den Handschriften deutscher Schriftsteller gesammelt hatte, und der dadurch gewonnenen Einsicht in die Leichtigkeit, mit der ein solches ungeordnetes Material der Zerstörung oder gänzlichen Zerstreuung unterliegt. Die Arbeit wurde daher auf seine Veranlassung hin begonnen mit einer Enquete, durch die zunächst festgestellt werden sollte, was überhaupt an verwertbarem Material, an Handschriften, Vorlesungsheften und dergl. vorhanden war. Indem aber dieses Material in der Hand der Kommission vereinigt wurde, sollte es zugleich benutzt werden, um aus den „Veränderungen der Handschrift, aus andern äussern Merkmalen, wie aus inhaltlichen Übereinstimmungen und Unterschieden die chronologische Bestimmung derselben herbeizuführen und die inneren Beziehungen zwischen Werken, Handschriften und Vorlesungen aufzuklären“.

Der äussere Entwicklungsgang der Angelegenheiten ist bekannt. Im Jahre 1893 legte Dilthey der Akademie und dem Unterrichtsministerium den Plan mit der zugehörigen Begründung vor; 1894 wurde auf Antrag von Zeller und Dilthey von der Akademie der Beschluss gefasst, die Ausgabe zu veranstalten und zugleich die Kommission eingesetzt, die die Leitung in die Hand nehmen sollte. Vorsitzender wurde Dilthey, ihre Mitglieder sind jetzt, nach dem Ausscheiden von Zeller, Mommsen und Weinhold noch Diels, Heinze, Erich Schmidt, Stumpf und Vahlen, als Sekretär fungiert Menzer. Der Fortgang der Arbeiten wurde durch regelmässige Berichte seitens der Kommission bekannt gegeben, die auch den Lesern der „Kantstudien“ jeweils zur Kenntnis gebracht worden sind.

Von der Ausgabe ist in den Jahren 1900 und 1902 der von Reicke herausgegebene Briefwechsel Kants, Band X bis XII füllend, vollständig erschienen. Er hat im V., VI. und VIII. Bande der „Kantstudien“ eine ausführliche Würdigung erfahren. Heute liegt der 1. Band der Ausgabe vor. Er enthält sachlich den 1. Teil der vorkritischen Schriften (1746–1756); ausserdem aber ein Vorwort zu dem ganzen Werk aus der Feder Diltheys, eine allgemein orientierende „Einleitung in die Ab-

teilung der Werke“, endlich die Anmerkungen der einzelnen Herausgeber zu den Schriften dieses 1. Bandes und die nötigen Bemerkungen über ihre Eigenart in philologischer Beziehung, verfasst von dem germanistischen Mitarbeiter der Kommission, Dr. Frey. Durch das Vorwort Diltheys und die erwähnte Einleitung erhalten wir genauer, als es bisher möglich war, einen Überblick über die Anlage und die Ziele des Ganzen, durch die Anmerkungen (Band XIII, der die Anmerkungen Reickes zu den Briefen bringen soll, steht noch aus) und die philologischen Berichte einen Einblick in die Arbeitsweise und den Weg, den die Herausgeber eingeschlagen haben. Über Beides wird an dieser Stelle Einiges zu sagen sein, wenn auch das Wichtigste schon von Vaihinger anlässlich des Erscheinens des 1. Bandes vom Briefwechsel hervorgehoben und besprochen worden ist. (Kantstudien, V, 73 ff.)

Die Ausgabe, deren Umfang auf 22 bis 25 Bände geschätzt ist, gliedert sich bekanntlich in 4 Abteilungen. Die erste derselben soll die Werke Kants enthalten, die Band I bis IX füllen werden. Leiter dieser Abteilung ist Dilthey, als Mitarbeiter werden genannt: Erich Adickes, Benno Erdmann, Paul Gedan, Max Heinze, Alois Höfler, Karl Kehrbach, Oswald Külpe, Kurd Lasswitz, Heinrich Maier, Paul Menzer, Paul Natorp, Johannes Rahts, Rudolf Stammler, Wilhelm Windelband. — Die zweite Abteilung wird vom Briefwechsel eingenommen, welchen Reicke besorgt, die dritte umfasst den von Adickes herausgegebenen handschriftlichen Nachlass. Die vierte endlich soll den aus erhaltenen Nachschriften hergestellten Text der Vorlesungen Kants bringen. Ihr Leiter ist Heinze, Mitarbeiter sind Gedan, Heinze, Külpe, Menzer und Stammler.

Bezüglich der Abgrenzung der Abteilungen gegen einander sind bestimmte Grundsätze befolgt worden, die Dilthey in seinem Vorwort mitteilt. In die Abteilung der Werke, die uns hier vor allem beschäftigt, sind alle wissenschaftlichen Arbeiten Kants aufgenommen, „von den kleinsten Journalartikeln und den Beiträgen zu Schriften Anderer bis zu den grossen Werken“, die von ihm selbst oder in seinem ausdrücklichen Auftrag zum Druck befördert sind. Ausgeschlossen bleiben nach diesem Princip einmal Veröffentlichungen Kants nichtwissenschaftlichen Inhalts, also öffentliche Erklärungen und dergl. Sie findet der Leser, soweit sie überhaupt aufgenommen sind, im Schlussband des Briefwechsels, dem schon erschienenen Band XII der Ausgabe. Zweitens finden in die Abteilung der Werke keine Aufnahme Aufsätze wissenschaftlichen Inhalts, die nicht von Kant ausdrücklich zur Veröffentlichung bestimmt worden sind. Was an solchen gefunden wurde, ist alles der Abteilung des schriftlichen Nachlasses überwiesen worden. Von den hierher gehörigen Arbeiten Kants werden von Dilthey namentlich die Vorreden zur „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ und die Einleitung zur Kritik der Urteilskraft, deren Manuscript vor einigen Jahren in Rostock aufgefunden ist, genannt. So nahe diese Arbeiten formell und inhaltlich den Werken stehen, so sind sie doch aus diesem Zusammenhang weggelassen worden, weil ihnen die letzte Entschliessung Kants mangelt, sie zum Druck zu bringen.

Vor die schwierigste Aufgabe ist die Leitung der Ausgabe in gewisser Weise mit der 4. Abteilung gestellt worden. Kant hatte sich bekanntlich noch selbst entschlossen, einzelne seiner Vorlesungen herauszugeben. Die Anthropologie hat er 1798 noch selbst veröffentlicht, die Vorlesungen über Logik, physische Geographie und Pädagogik aber seinen Schülern Jäsche und Rink zur Bearbeitung übergeben. Sie erschienen noch zu Kants Lebzeiten, in den Jahren 1800 bis 1803. Da diese Vorlesungen in Kants ausdrücklichem Auftrag veröffentlicht sind, so sind sie gemäss dem obigen Princip in die Abteilung der Werke übernommen worden, wie sie auch in allen bisherigen Gesamtausgaben enthalten waren; mit der 4. Abteilung haben sie also nichts zu tun. Was hier geboten wird, ist das Ergebnis einer zusammenfassenden Überarbeitung von Nachschriften aus den Vorlesungen Kants, die erfreulicherweise in grösserer Anzahl in die Hände der Kommission gelangt sind. Dabei erstreckt sich die Arbeit der Herausgeber auf alle erreichbaren Vorlesungen, auch auf diejenigen Disciplinen, die schon in der Bearbeitung von Jäsche und Rink vorliegen.

Natürlich liegt die Frage nahe, ob ein so erarbeitetes Bild der Vorlesungen denn noch als ein integrierender Bestandteil der Schriften Kants angesehen werden kann. Die Veröffentlichung seiner Vorlesungen lag ja zweifellos in der Absicht Kants, er musste sie wünschen, schon um den systematischen Abschluss und Zusammenhang seiner Gedanken weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Das zu seinen Lebzeiten Herausgekommen aber konnte dieser Absicht nicht genügen, da Jäsche und Rink ihrer Aufgabe nicht gewachsen waren. Insofern kann die Herausgabe der 4. Abteilung in der That, wie Dilthey es ausdrückt, dazu dienen, „eine Intention Kants vollständiger zu verwirklichen, als es unter den Umständen seiner letzten Lebensjahre möglich gewesen ist.“ Indessen liegen die Schwierigkeiten, die dieser Verwirklichung heute entgegenstehen, auf der Hand. Einmal ist das gesprochene Wort Kants von vorn herein für uns nur in einer Form vorhanden, die ihm die Auffassung Anderer gegeben hat. Und zweitens ist das Ergebnis des Ganzen, wie es in den letzten Bänden der Ausgabe niedergelegt sein soll, notwendigerweise sehr viel mehr von dem persönlichen Urteil und der Auffassung der Herausgeber abhängig, als in einer der früheren Abteilungen. Aus den verschiedenen Kollegheften so etwa mit Zuhilfenahme handschriftlicher Notizen Kants natürlich ein möglichst einheitliches Bild des Inhalts jener Vorlesungen entworfen werden. Dabei muss auf jeden Fall unter dem Gegebenen eine Auswahl getroffen, das dem Geiste Kants nicht Entsprechende möglichst ausgeschieden werden. Wie weit sonstige Veränderungen sich als nötig erweisen, lässt sich von vorn herein nicht übersehen. Bei alledem aber wird es unmöglich sein, den Fragen nach dem Sinn, dem Inhalt, kurz der Interpretation der Kantischen Philosophie gegenüber eine so neutrale Stellung einzunehmen, wie es die Herausgeber der Werke oder des Briefwechsels thun können. Die Schwierigkeiten werden durch den Umstand vermehrt, dass die Vorlesungen Kants sich fast über den ganzen Zeitraum seiner wissenschaftlichen Thätigkeit erstrecken und daher alle Wandlungen seines Standpunkts mehr

oder minder widerspiegeln. Eine genaue Zeitbestimmung der aufgefundenen Nachschriften wird dadurch notwendig.

Trotz solcher Missstände und Bedenken hat man sich entschlossen, die schwierige Aufgabe zu unternehmen und das Ergebnis der Kantausgabe einzuverleiben. Der Grund mag zum Teil die Überlegung gewesen sein, dass eine so günstige Gelegenheit, eine grössere Anzahl von Nachschriften zusammenzubringen, kaum einmal wiederkehrt. Ausschlaggebend aber ist nach den Ausführungen Diltheys jedenfalls die Rücksicht auf den sehr bedeutenden Wert gewesen, den die Kenntnis der Vorlesungen in jedem Fall für das volle Verständnis der Lebensarbeit Kants besitzen muss. Abgesehen davon, dass uns die Persönlichkeit des Philosophen durch den Einblick in seine Lehrthätigkeit in grössere Nähe gerückt wird, macht Dilthey hier auf zwei Punkte aufmerksam. Einmal gewinnt das Studium der Entwicklungsgeschichte Kants durch die Vorlesungen eine breitere Grundlage — inwiefern, das brauche ich nach dem oben Gesagten nicht näher auszuführen. Dabei ist natürlich der Umstand in Rechnung zu setzen, dass der Standpunkt einer solchen Vorlesung nicht notwendig mit dem gleichzeitig in innerer Gedankenarbeit erreichten zusammenfallen muss. Und zweitens sollen die Vorlesungen dienen, „die Druckschriften Kants zum Zusammenhang seines Systems zu ergänzen.“ Was diesen letzten wichtigsten Punkt angeht, so scheint aus Diltheys Worten hervorzugehen, dass hier die Arbeit der Herausgeber in der That nicht vergeblich gewesen ist. — In Bezug auf das Vorgehen der Herausgeber der Vorlesungen im Einzelnen und die bei der Überarbeitung der Hefte im Allgemeinen befolgten Grundsätze und Gesichtspunkte wird eine „Einleitung“ von dem Leiter der 4. Abteilung, Heinze, in Aussicht gestellt.

* * *

Ich gehe über zur Einrichtung der Abteilung der Werke, die uns ja hier, da sie durch den 1. Band eröffnet wird, im Besondern beschäftigen muss. Wie die erwähnte Einleitung am Schluss des Bandes erkennen lässt, sind die einzelnen Schriften auf die angesetzten 9 Bände in folgender Weise verteilt:

- Bd. I. Vorkritische Schriften I. 1747—1756.
- Bd. II. Vorkritische Schriften II. 1757—1777.
- Bd. III. Kritik der reinen Vernunft 1787. (2. Aufl.)
- Bd. IV. Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. bis: Von den Paralogismen der reinen Vernunft incl.) 1781.
 Prolegomena 1783.
 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785.
 Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786.
- Bd. V. Kritik der praktischen Vernunft. 1788.
 Kritik der Urteilskraft. 1790.
- Bd. VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793.
 Die Metaphysik der Sitten. 1797.
- Bd. VII. Der Streit der Fakultäten. 1798.
 Anthropologie in progmatischer Hinsicht. 1798.
- Bd. VIII. Abhandlungen nach 1781.

Bd. IX. Vorlesungen über Logik. 1800.

Physische Geographie. 1802.

Pädagogik. 1803.

Wie man sieht, ist — mit einer Ausnahme — die chronologische Reihenfolge der Schriften beibehalten. Da dieselbe auch für die Anordnung der vorkritischen Schriften in den beiden ersten Bänden massgebend ist, so wird die Ausgabe nicht umhin können, zu einigen noch immer nicht ganz erledigten Streitfragen Stellung zu nehmen — ich denke speciell an die Reihenfolge der kleinen Schriften Kants aus den Jahren 1763/64. Es ist kaum zu bezweifeln, dass wir auch in dieser Hinsicht von dem Erscheinen des II. Bandes endgiltige Klarheit erhoffen dürfen. Aus praktischen Gründen ist man von der chronologischen Anordnung insofern abgewichen, als die kleineren Abhandlungen Kants, die nach der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft erschienen sind, von den kritischen Hauptwerken getrennt und in einem besondern Band, dem achten der Ausgabe, vereinigt sind. In Bezug auf eben diesen Band ist zu bemerken, dass die beiden wenige Seiten umfassenden Aufsätze, die unter dem Titel „Über die Schwärmerei und die Mittel dagegen“ und „Zu Sömmering. Über das Organ der Seele“ in den bisherigen Gesamtausgaben zu den Werken gestellt wurden, ihrem Ursprung gemäss unter die Briefe aufgenommen sind. (Vergl. im XI. Band der Ausgabe S. 138 ff. den Brief an Borowski und Band XII, S. 31 ff. den Brief an Sömmering, bezw. die „Beilage“ desselben.) Ganz fortgeblieben ist die Abhandlung von Beck „Über Philosophie überhaupt“. Diese Abhandlung war bekanntlich von Rosenkranz und Hartenstein aufgenommen worden, weil sie ein von Beck hergestellter Auszug aus einem Kantischen Manuscript war. Da dieses Manuscript, die schon erwähnte Einleitung zur Kritik der Urteilkraft, inzwischen in Rostock aufgefunden ist und daher im handschriftlichen Nachlass erscheinen wird, war die Becksche Schrift überflüssig. — Sehr erfreulich ist es endlich, dass man sich entschlossen hat, die beiden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft im Zusammenhang wiederzugeben. Die bisherige Methode, eine der Auflagen zu Grunde zu legen und die Abweichungen der andern unter oder gar im Text durch andern Druck kenntlich gemacht, hinzuzufügen, ist für den Leser äusserst verwirrend und macht den Vergleich der beiden Auflagen im Ganzen fast zur Unmöglichkeit. Im Interesse dieses Vergleichs ist es auch zu begrüßen, dass die beiden Auflagen auf verschiedene Bände verteilt sind.

Von den Schwierigkeiten mannigfacher Art, mit denen die Herausgeber des Briefwechsels und des handschriftlichen Nachlasses in der Sammlung und Ordnung ihres Materials zu kämpfen haben, ist schon gesprochen worden. Aber auch die Abteilung der Werke ist von solchen Schwierigkeiten nicht frei, insofern es sich um die Gewinnung eines einwandfreien Textes handelt. Mit welcher geringer Sorgfalt Kant selbst den Text seiner Schriften behandelt hat, ist bekannt. Die Korrektur seiner grösseren Schriften ist wahrscheinlich gar nicht von ihm selbst besorgt worden. Die späteren Auflagen seiner Schriften sind zumeist unveränderte Abdrucke der früheren, nicht selten nur durch neue Druckfehler von ihnen unterschieden. Vor nicht langer Zeit erst ist dies Verhältnis von B. Erd-

mann für die 3. und 4. im Vergleich zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft festgestellt worden. Dadurch werden dann die zahlreichen Kontroversen verständlich, die sich namentlich um den Text der kritischen Hauptwerke entsponnen haben und deren Diskussion keineswegs auf Fachleute beschränkt geblieben ist, die sich mit der Herausgabe dieser oder jener Schrift beschäftigten — man denke an die Korrekturen Schopenhauers zur Kritik der reinen Vernunft. Die Werke der kritischen Periode sind in dieser Hinsicht bevorzugt worden, weil bei ihnen die Fragen natürlich am brennendsten waren, aber an Unsicherheit des Textes werden sie, wie man sich leicht denken kann, durch die vor-kritischen Schriften noch erheblich übertroffen. Ihr Druck ist überhaupt nur einmal unter seiner Aufsicht vorgenommen worden, was später an Sammlungen erschien, war zumeist unberechtigter Nachdruck, und an der mit seiner Erlaubnis hergestellten „ächten und vollständigen Ausgabe“ seines Schülers Tieftrunk hat Kant aller Wahrscheinlichkeit keinen direkten Anteil genommen, zumal er von einer Neuauflage der vor 1770 erschienenen Schriften eigentlich überhaupt nichts wissen wollte. Das Maximum der Unsicherheit dürften, ebenfalls leicht verständlich, die im 1. Band enthaltenen lateinischen Dissertationen erreichen.

Um in der Ermittlung eines authentischen Textes möglichst sicher zu gehen, sind die Herausgeber der Berliner Kantausgabe zunächst überall zurückgegangen auf die Originaldrucke (bezw. auf die ersten Drucke, wenn es sich um Artikel in Zeitschriften oder in Werken Anderer handelte). Nur für die Schrift „Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Joh. Fr. v. Funk“ 1760 ist der Originaldruck nicht mehr auffindbar gewesen. Bei den Schriften, die in mehreren Auflagen erschienen sind, hat man sich nach der letzten gerichtet, in der Änderungen enthalten sind, „die mit Sicherheit oder mindestens mit grosser Wahrscheinlichkeit auf Kant zurückgeführt werden können.“ Daher ist auch die 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft vollständig und vor der 1. Auflage wiedergegeben.

Erwies sich eine Stelle des Textes als zweifellos korrumpiert, so musste natürlich zu einer sinngemässen Verbesserung geschritten werden. Diese wurde vorgenommen „auf Grund einer Vergleichung der Lesarten etwa vorhandener anderer Originaldrucke unter Hinzuziehung sachlicher Gesichtspunkte und mit der erforderlichen Berücksichtigung der für die Verbesserung des Textes wertvollen neueren Ausgaben oder sonst veröffentlichter Emissionsvorschläge.“ Die berücksichtigten Ausgaben werden in dem Nachwort, das der Herausgeber der von ihm bearbeiteten Schrift hinzugefügt, ausdrücklich genannt; für alle Schriften kommt die Rosenkranzsche und die 2. Ausgabe von Hartenstein in Betracht. Eben diesem Nachwort ist dann ein Abschnitt angefügt, „Lesarten“ überschrieben, in dem jede Abweichung des veröffentlichten Textes von dem überlieferten verzeichnet ist mit dem Namen ihres Erhebers und wenn nötig, den Gründen, die den Anlass der Veränderung bildeten. Auch findet der Leser hier die von anderer Seite gemachten Veränderungsvorschläge angegeben, die die Akademie-Ausgabe nicht befolgt hat, ev. ebenfalls mit der entsprechenden Begründung. Interessant ist die Beobachtung, dass die Ausgabe an verschiedenen Stellen gegenüber den Veränderungen Hartensteins den ursprünglichen Kantischen Text

wiederhergestellt hat. — Mit welcher Sorgfalt die Herausgeber hier im Einzelnen zu Werke gegangen sind, davon erhält der Leser am besten einen Begriff, wenn er sich die erwähnten, in gedrängtester Kürze gegebenen Referate über die verschiedenen Lesarten der im 1. Band erschienenen Schriften näher ansieht. Namentlich die Anmerkungen von Lasswitz können in dieser Hinsicht als Muster dienen. Man kann wohl annehmen, dass auch für diese Aufgabe, die Herstellung eines möglichst den Gedanken des Verfassers entsprechenden Textes, es sehr förderlich gewesen ist, dass die Herausgeber eine dem Gegenstand der ihnen zugewiesenen Schriften entsprechende fachmännische Schulung besitzen. Im Besondern gilt das für die naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Schriften, die den 1. Band ja fast durchweg füllen. Die Herausgeber sind hier Lasswitz und Rahts und zwar hat letzterer die Schriften rein naturwissenschaftlichen Inhalts, Lasswitz diejenigen mehr oder minder naturphilosophischen Inhalts übernommen, eine Verteilung, die in jeder Beziehung erfreulich ist. Nach den Mitteilungen der Einleitung wird dasselbe Prinzip auch für die späteren Bände festgehalten werden.

Einen besondern Abschnitt verlangt die Behandlung der Sprache und dessen, was dazugehört, kurz, die philologische Redaktion der Werke im engeren Sinn. Hier vor allen Dingen ist mit einer Gründlichkeit und Umsicht gearbeitet worden, die die Akademie-Ausgabe weit über alle früheren Kantausgaben erhebt.

Die Aufgabe, vor die sich die Herausgeber in dieser Hinsicht gestellt sahen, war keineswegs eine leichte. Zunächst lässt sich leicht zeigen, dass ein blosser, roher und unkorrigierter Abdruck des Originals mit allen lautlichen und orthographischen Eigentümlichkeiten und der sehr wechselnden Interpunktion eine völlige Sinnlosigkeit wäre und dem Leser ganz unnütze und störende Schwierigkeiten bereiten würde. Das ist auch von Rosenkranz, wie von Hartenstein in den Vorreden zu ihren Ausgaben ausdrücklich anerkannt worden. Vor allen Dingen würde eine solche „historische Treue“ bei dem Mangel an einer sicheren Schreibweise zu jener Zeit, bei der Willkür, mit der jeder Verlag seine eigene Orthographie zu benutzen pflegte und bei dem Fehlen grosser Kantischer Reinschriften eine grosse Anzahl von Inkorrektheiten erhalten, die rein zufällig sind und auf Konto des jeweiligen Setzers fallen. Darum hat sich auch keine Ausgabe aus moderner Zeit mit einem solchen blossen Abdruck begnügt, sondern man hat sich stets bemüht, hier zu glätten und auszugleichen, um dem Leser allzugrosse Unbequemlichkeiten zu ersparen. Aber diese Veränderungen von Rosenkranz und Hartenstein sind rein prinziplos und willkürlich vorgenommen worden und der Erfolg war eine wissenschaftlich nicht zu rechtfertigende, nur nach einem vagen Gefühl für den Augenblick geschaffene und mehr oder minder weitgehende Modernisierung. Demgegenüber hat sich nun die Akademie-Ausgabe zum ersten Mal die Aufgabe gestellt, in der Behandlung der Sprache nach einem bestimmten und wissenschaftlich haltbaren Prinzip vorzugehen.

Vor allen Dingen wird im Gegensatz zu Hartenstein und seinen Vorgängern und Nachfolgern der Grundsatz aufgestellt: „Wir dürfen nicht nach jeweiligem Gutdünken ein paar Störungen wegschaffen oder dem

vergänglichlichen Durchschnitt der Gegenwart anpassen, so dass Kants Werke von Zeit zu Zeit umgeschrieben (ja übersetzt) würden, sondern sie müssen . . . als Denkmäler eines Schriftstellers des 18. Jahrhunderts volle Rücksicht auf seinen eigenen Brauch und die Gewohnheiten jener sprachlich erst halbvergangenen Zeit erfahren“ (S. 512). Das angestrebte Ziel ist damit ein doppeltes. Einmal sollen die Schriften Kants als solche des 18. Jahrhunderts kenntlich und charakteristisch sein — jede Modernisierung, die nicht auf dieses Ziel Rücksicht nimmt, ist verwerflich — und zweitens soll uns in ihnen der Schriftsteller Kant als eine scharf umrissene und markierte Persönlichkeit entgegen treten. Mit Rücksicht auf diesen letzten und wichtigsten Zweck hätte man auf den Gedanken kommen können, noch weiter zu gehen und je nach der Abfassungszeit der einzelnen Schriften eine verschiedene Redaktion anzuwenden, um so einzelne Perioden in der Formbehandlung hervortreten zu lassen. Man hat dies unterlassen, wesentlich, weil die Überlieferung für die Unterscheidung solcher Perioden keinen sicheren Anhalt gewährte. Dadurch ist zugleich eine einheitliche Redaktion ermöglicht und der einheitliche Charakter des ganzen Werkes gewahrt worden, ein Umstand, der auch im Interesse des philosophischen Lesers zu begrüßen ist.

Von solchen Gesichtspunkten geleitet, bezeichnen die Herausgeber als Endziel ihres Werkes eine Ausgabe der Kantischen Schriften in der Form, wie sie etwa der Philosoph selbst in den 90er Jahren, also nach Massgabe des Sprachgebrauchs, der sich damals nach dem Erscheinen der kritischen Hauptwerke für ihn herausgebildet hatte, veranstaltet haben würde. Die genaue philologische Durchforschung der Schriften und „losen Blätter“ aus jener Zeit hat gezeigt, dass hier „die Schwankungen verhältnismässig gering bleiben und eine wesentliche Annäherung oder Übereinstimmung hervortritt, wenn wir sie mit dem heutigen Brauch vergleichen“. Es ist, wie man sieht, ein klar und sicher bezeichnetes Ziel, das den Herausgebern vorschwebt und zwar ein Ziel, das im weitesten Mass den philologisch-historischen Ansprüchen gerecht wird, ohne die philologische Seite der Sache allzusehr in den Vordergrund treten zu lassen.

Die genannten Prinzipien sind vor allen Dingen streng durchgeführt worden in Bezug auf die Behandlung der sprachlichen Formen; in dem rein orthographischen und in der Festsetzung der Interpunktion, also in den Punkten, die die Natur des Lautes unberührt lassen, ist man liberaler vorgegangen, zumal sich in diesen Dingen ein fester Brauch der Kantischen Schreibweise nur in wenigen Fällen herausgebildet hat. Die philologische Revision der deutschen Schriften wird in diesem Sinn von Dr. Ewald Frey in Berlin geleitet, der sich auf diese Thätigkeit durch umfassende vergleichende Studien vorbereitet hat. Den Erläuterungen zu den einzelnen Schriften pflegt Dr. Frey einen Abschnitt über Orthographie, Interpunktion und Sprache hinzuzufügen, der über die wichtigsten Abweichungen vom Originaldruck berichtet und eine kurze Charakteristik der Schrift nach der philologischen Seite giebt. Die Revision der lateinischen Schriften leitet Dr. Emil Thomas in Berlin.

Ich erwähnte schon, dass am Schluss jedes Bandes für die in ihm veröffentlichten Schriften Erläuterungen gegeben werden. Abgesehen von dem Bericht des philologischen Revisors enthalten diese Erläuterungen 3 Abschnitte aus der Feder des betreffenden Herausgebers: Eine Einleitung, die den Leser kurz über Abfassungszeit und Schicksale der Schrift orientiert, das schon erwähnte Verzeichnis der Lesarten und zwischen beiden die eigentlich „sachlichen Erläuterungen“. Nach der Angabe der „Einleitung in die Abteilung der Werke“ sollen diese sachlichen Erläuterungen in erster Linie litterarische Nachweise bieten, wo Kant Personen oder Schriften erwähnt. Doch fehlen auch sachliche Bemerkungen im engeren Sinn nicht. Die letzteren bilden in dem vorliegenden Band eine schätzenswerte Beigabe, insofern sie, — von Naturwissenschaftlern vom Fach verfasst —, über die von Kant verwandten naturwissenschaftlichen Begriffe, den physikalischen Sinn und die Herkunft seiner Behauptungen in Kürze Auskunft geben.

* * *

Mit dem zuletzt Gesagten habe ich mich schon dem speziellen Inhalt des I. Bandes genähert, dem nun noch im Zusammenhang eine kurze Besprechung gewidmet sein soll. Dabei muss ich natürlich darauf verzichten, die Arbeit der Herausgeber in Bezug auf die Textrevision der Schriften hier im Einzelnen zu würdigen. Dasselbe gilt von den vorgenommenen sprachlich-orthographischen Änderungen. Auch auf die genauere philologische Charakteristik in den Berichten des germanistischen Mitarbeiters gehe ich hier nicht ein; wer sich aus germanistischem Interesse hierüber zu unterrichten wünscht, wird doch die Ausgabe selbst zur Hand nehmen müssen.

Der Band enthält die Schriften von 1747–56, in derselben Reihenfolge, wie der 1. Band der Hartensteinschen Ausgabe. Den Anfang macht natürlich die von Kurd Lasswitz herausgegebene Erstlingsschrift, die „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“. — Aus der Lasswitzschen „Einleitung“ zu der Schrift ist hervorzuheben die genaue und sorgfältig zusammengestellte Geschichte ihrer Abfassung. Danach ist die Schrift im Jahre 1746 dem Dekan der philosophischen Fakultät zur Zensur eingereicht und der Druck begonnen worden, 1747 sind ausser der Widmung an Bohlius und der Vorrede die §§ 107–113a und 151–156 (die Kritik des erst zur Ostermesse 1747 erschienenen Buches von Musschenbroek „Grundlehren der Naturwissenschaft“ enthaltend) eingeschoben worden und erst 1749 ist die Ausgabe des Buches erfolgt. (Hartenstein begnügt sich gerade mit Rücksicht auf das erwähnte Musschenbroeksche Buch damit, das Jahr 1747 als das des Erscheinens anzugeben.)

Die eigentlich sachlichen Erläuterungen werden von Lasswitz auch in den anderen von ihm herausgegebenen Schriften verhältnismässig kurz gehalten. Über die Herkunft des Problems und den Inhalt der in Betracht kommenden Schriften von Descartes und Leibniz orientiert eine Anmerkung S. 522. Was im Allgemeinen über den Wert der Schrift vom Standpunkt der heutigen Naturwissenschaft aus zu sagen ist, wird gelegentlich — anlässlich der „zuversichtlichen Voraussage“ Kants, dass der Streit um das

Kraftmass durch sein Eintreten in die Kontroverse endgiltig entschieden werde, — in einer kurzen Notiz ausgeführt: Für die Mechanik sei der Streit insofern gegenstandslos, als der Begriff der Kraft durch einen analytischen Ausdruck definiert werden muss und es daher Sache der Benennung ist, ob man die „Kraft“ durch das Produkt $m v$ oder $m v^2$ bemisst. Lasswitz fügt hinzu, für die Entscheidung der Frage werde eine sachliche Grundlage gewonnen, wenn man über die analytische Mechanik hinausgehend die Frage stelle, welche von den so definierten Grössen in der Natur als Ganzem betrachtet sich erhalte (bezw. in anderen Gebieten der Physik sich äquivalent wiederfinde) und demnach für die Berufung der Naturvorgänge als Ausgangspunkt dienen könne. Nennt man diese Grösse „Kraft“, so ist natürlich $m v^2$ vorzuziehen. Kant selbst liegt natürlich im Jahre 1747 eine solche Überlegung völlig fern, das ist jedenfalls auch Lasswitz' Meinung; am nächsten würde ihr vielleicht noch Leibniz kommen.

Es liegt der Einwand nahe, dass Anmerkungen solcher Art, zumal in der Kürze, mit der sie notwendiger Weise gegeben werden müssen, dem der Physik Unkundigen schwerlich viel Klarheit bringen werden, während sie dem Physiker nichts Neues sagen. Dennoch würde ich sie ungern vermissen: Sie können dem Leser, speziell dem Laien, der einiges physikalische Verständnis besitzt, viel Arbeit ersparen, wenn sie ihn, wie es hier geschieht, ohne ihn mit Thatsachen überschütten zu wollen, in knapper und korrekter Form auf den Standpunkt hinweisen, den der moderne Physiker Kontroversen dieser Art gegenüber einnehmen muss.

Von den zahlreichen Anmerkungen, die Persönlichkeiten oder Schriften betreffen, sei hingewiesen auf die über Hamberger (S. 524), die auf die Entstehungsgeschichte der Kantischen Ansichten ein Streiflicht wirft, und auf diejenige, die sich mit der Polemik gegen Hermann beschäftigt (S. 529). An der hier angezogenen Stelle hat Lasswitz einen sinnentstellenden Druckfehler entfernt, der im Original und in den früheren Ausgaben enthalten war. Kant reproduziert (am Ende des § 129 im III. Hauptstück) den Gedankengang Hermanns, nach dem die lebendige Kraft, die ein Körper besitzt, der die Zeit dt hindurch frei gefallen ist, gleich dem Produkt seiner Masse M , der ihm innewohnenden Geschwindigkeit u und der im Zeitelement dt gewonnenen Geschwindigkeit $g dt$ sei. Als Resultat der Überlegung ist von Kant die Formel $dV = g M dt$ angegeben, während es natürlich $g M u dt$ heissen muss; Hermann war es gerade darum zu thun, dass die vorhandene Geschwindigkeit u auch mit in Rechnung gezogen werde.

Im § 97 (II. Hauptstück), Seite 106 der Ausgabe, ist eine der Stellen an denen Lasswitz zweifellos mit Recht einer Hartensteinschen Veränderung gegenüber den ursprünglichen Kantischen Text wiederhergestellt hat. Es handelt sich um die Beweisführung, durch die Leibniz in einem konkreten Fall das Descartes'sche Kraftmass ad absurdum führen will. Ein Körper übertrage seine ganze durch den Fall aus bestimmter Höhe gewonnene Kraft auf einen zweiten Körper von kleinerer Masse; ersetzt man die ganze übergehende Kraft durch die Grösse $m v$, wie Descartes es will, so ist, wie Leibniz zeigt, die Vorrichtung als perpetuum mobile zu verwenden. Kant sieht von seinem Standpunkt den springenden Punkt

der Widerlegung darin, dass eine immerwährende Bewegung, die durch eine bestimmte endliche Kraft erzeugt ist, dem Grundsatz, dass die Wirkung der Ursache nicht an Energie überlegen sein darf, widersprechen würde. Er sucht daher zu zeigen, dass die erzeugte unendliche Bewegung nicht aus der endlichen Kraft des ersten Körpers allein, sondern auch aus der unendlichen Kraft der Schwere herrührt, so dass jener Grundsatz nicht in Anwendung kommen kann: „Es wird in Ansehung ihrer (der scheinbar ohne entsprechende Ursache gewonnenen Kraft, d. Ref.) also das grosse Gesetz der Mechanik effectus quilibet aequipollet viribus causae plenae ohne Giltigkeit sein.“ Der Satz ist durchaus klar. Die Fassung Hartensteins: „Es wird . . . das Gesetz der Mechanik . . . nicht ohne Giltigkeit sein“, besagt ja sachlich dasselbe, nur von einem andern Gesichtspunkt aus: Kant würde sich in ihr dagegen verwahren, dass das Gesetz in dem betreffenden Fall verletzt sei, während er in der authentischen Fassung die Anwendbarkeit des Gesetzes verneint; aber die Veränderung ist völlig unnötig. Ich habe den Fall hier angeführt, weil er für die bisweilen mit erstaunlicher Willkür vorgenommenen Textänderungen selbst in der besten der vorhandenen Kantausgaben charakteristisch ist. Ähnliches findet sich in derselben Schrift Seite 54, Zeile 23 und 123, 34 der Akademieausgabe.

Die von Kant der Schrift mitgegebenen Figuren sind am Schluss des Bandes auf zwei Tafeln vereinigt. Zur Erläuterung des von Musschenbroek zum Zweck der Bestätigung der Leibniz'schen Ansichten ersonnenen Experiments, das Kant im § 152 bespricht, ist aus dem schon erwähnten Buch Musschenbroeks eine Figur den Kantischen Zeichnungen beigelegt worden.

Auf die Erstlingsschrift folgen die beiden Aufsätze in den „Königsbergischen Frag- und Anzeigungsnachrichten“ aus dem Jahre 1754: „Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung einige Veränderung erlitten habe“ und „Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen.“ Herausgeber ist Johannes Rahts.

Die von Rahts veranstalteten Ausgaben unterscheiden sich fast durchweg von den Lasswitz'schen durch ein stärkeres Hervortreten der im engsten Sinn sachlichen Anmerkungen. Das hat zweifellos zum grossen Teil in der Natur der Schriften selbst seinen Grund: Die von Rahts herausgegebenen Schriften dürfen noch heute erheblich mehr rein sachliches Interesse beanspruchen. Das wird auch von Rahts betont, der an verschiedenen Stellen warm für die Bedeutung von Kants naturwissenschaftlichen Untersuchungen eintritt. Die meisten haben ja in Folge widriger Umstände — man denke an die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ — lange nicht die ihnen zukommende Beachtung gefunden; es wäre noch jetzt erfreulich, wenn die Akademie-Ausgabe ihnen ein allgemeineres Interesse zuführen würde. Das gilt nicht zuletzt auch von der hier zuerst genannten Schrift, deren Verdienste von Rahts unter Hinweisen auf einschlägige neuere Untersuchungen nachdrücklich hervorgehoben werden.

Was die sachlichen Erläuterungen im Einzelnen anlangt, so hat sich Rahts namentlich bestrebt, die Kantischen Rechnungen in Bezug auf ihre

Richtigkeit und ihre Voraussetzungen nachzuprüfen. Ausserdem aber konfrontiert er verschiedentlich das Gesagte mit modernen Anschauungen, weist gegen Kant gerichtete Einwände, die auf ein allgemeines Interesse Anspruch haben, zurück und sucht endlich an Stellen, die durch ihre Kürze oder aus anderen Gründen Schwierigkeiten bieten, dem Verständnis des Lesers zu Hülfe zu kommen. Zu der „Untersuchung, ob die Erde“ u. s. w. findet sich eine längere Anmerkung dieser Art: Am Anfang der Arbeit giebt Kant ohne weiteren Beweis an, die Kraft, mit der das Meer die entgegenstehenden Küsten drückt, sei (unter der Voraussetzung, dass die Geschwindigkeit des Meeres 1 Fuss beträgt, als entgegenstehende Küste aber die Ostküste von Amerika bis zu den beiden Polen verlängert angesetzt werde) gleich dem Gewicht eines Wasserkörpers von der gleichen Fläche, wie sie die Küsten dem Meer bieten, und der Höhe $\frac{1}{124}$ Fuss. Rahts hat sich dadurch um den Leser ein schätzenswertes Verdienst erworben, dass er für diese Bestimmung eine Ableitung auf elementar-mathematischem Wege gegeben hat, mit Hülfe des — Kant zweifellos bekannten — Torricellischen Satzes über die Ausflussgeschwindigkeiten von Flüssigkeiten ($v = \sqrt{2gh}$). Bei dieser Gelegenheit ist ein Druck- oder Schreibfehler in der massgebenden Formel zu Tage getreten, der aus dem Originaldruck in alle späteren Ausgaben übergegangen ist: An der betreffenden Stelle wird die Höhe des gedachten Wasserkörpers zu $\frac{1}{224}$ Fuss angegeben, während sich aus Kants eigenen Prämissen die Zahl $\frac{1}{124}$ ergibt, die auch, wie Rahts zeigt, den aus dem Prinzip weiterhin abgeleiteten Daten zu Grunde gelegt ist. — Führt man ferner die Rechnung durch, mit der Kant die Zeit bestimmt, in der die hemmende Wirkung der Flut die ganze Erdbewegung aufheben würde, so stellt sich ein recht bedeutender Rechenfehler heraus — die Zeit beträgt bei der Berechnung auf Kantischer Grundlage 200 Millionen, nicht, wie er angiebt, 2 Millionen Jahre.

Kant hat sich bekanntlich der Frage nach den etwaigen Veränderungen der Erdumdrehung zugewandt mit Rücksicht auf die von der Berliner Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1754 gestellte Preisaufgabe. Auf diesen Punkt bezieht sich eine Stelle der Rahts'schen „Einleitung“, deren Begründung ich nicht recht einzusehen vermag. Es handelt sich zunächst um eine Stelle der (im Anfang des nächsten Jahres 1755 erschienenen) „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels.“ Kant beschäftigt sich hier mit derselben Frage, ob es eine Ursache gebe, die die Umdrehung der Himmelskörper um ihre Axe zu vermindern geeignet sei, und fährt dann fort: „Ich verspare diese Auflösung zu einer anderen Gelegenheit, weil sie eine notwendige Verbindung mit derjenigen Aufgabe hat, die die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das 1754. Jahr zum Preise aufgestellt hatte.“ „Hiernach,“ meint Rahts, „scheint Kant die Absicht gehabt zu haben, sich später noch eingehender mit der von der Akademie gestellten Frage zu beschäftigen. Ob Kant diese Absicht ausgeführt hat, ist aus den uns erhaltenen Schriften nicht zu ersehen.“ Rahts bezieht also Kants Worte auf eine für später geplante

Schrift über dasselbe Thema. Ich sehe indessen nicht ein, warum man sie nicht mit diesem Aufsatz von 1754 in Verbindung bringen soll. Denn die allgemeine Naturgeschichte ist zwar erst 1755, also ein Jahr nach der Preisschrift erschienen, darum braucht aber ihre Abfassung nicht so spät angesetzt zu werden. Im Gegenteil zeigt auch der Schlusssatz der Schrift von 1754: „Ich habe diesem Vorwurfe eine lange Reihe Betrachtungen gewidmet und sie in einem System verbunden, welches unter dem Titel: Kosmogonie . . . in kurzem öffentlich erscheinen wird,“ deutlich darauf hin, dass die allgemeine Naturgeschichte im Manuskript schon fertig vorgelegen hat, als Kant seine Bemerkungen über die Preisfrage von 1754 niederschrieb. Er kann also sehr wohl sich in dem später erschienenen Werk auf die kurze Abhandlung als eine erst geplante beziehen. Nebenbei gesagt zeigt eine Bemerkung in seinem „Kant“ (S. 132), dass Kuno Fischer Kants Äusserungen in diesem Sinn verstanden hat. Ich muss gestehen, dass mir diese Auffassung am natürlichsten erscheint.

Die nächste Schrift ist die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, die einen sehr ausführlichen Kommentar erhalten hat. (Herausgeber: Rahts.)

Auch diese umfassendste naturwissenschaftliche Schrift ist bekanntlich nur in einer von Kant selbst besorgten Ausgabe erschienen, deren unerfreuliche Schicksale bekannt sind; sie werden auch in der „Einleitung“ von Rahts kurz geschildert. Dagegen hat später der Magister Joh. Friedr. Gensichen einen Auszug hergestellt und mit Kants Genehmigung 1791 veröffentlicht. Das Manuskript zu diesem Auszug nun existiert noch und ist von dem Besitzer (Geheimrat Hagen) für die Akademie-Ausgabe zur Verfügung gestellt. Wertvoll ist dasselbe vor allen Dingen, weil Kant, dem Gensichen das Manuskript zur Durchsicht gegeben hatte, eigenhändig Änderungen vorgenommen hat. Diese Bemerkungen Kants sind an der betreffenden Stelle in den „Erläuterungen“ abgedruckt, ebenso wie alle Abweichungen des Auszugs vom Original, die Gensichen ausdrücklich auf Kant selbst zurückführt. Ein grosser Teil dieser Änderungen ist dadurch besonders interessant, dass er auf die spätere Entwicklung von Kants naturwissenschaftlichen Ansichten ein Licht wirft. In manchen Punkten ist ein Wechsel in seinen kosmogonischen Anschauungen vorgegangen. Wie Rahts an einer Stelle bemerkt, ist es nicht unwahrscheinlich, dass dieser Wechsel durch das Bekanntwerden der im Jahr 1781 durch William Herschel erfolgten Entdeckung des Planeten Uranus bedingt ist. So findet sich am Ende des 1. Teils im Original von 1755 die Vermutung ausgesprochen, es möchten sich zwischen Planeten und Kometen unseres Sonnensystems allmähliche Übergänge finden, so dass die Bahn der Planeten, je weiter ihr Abstand vom Zentralkörper ist, eine immer grössere Excentricität zeigen würde. In der Handschrift zu dem Gensichenschen Auszug findet sich eine ganz entsprechende Bemerkung, die jedoch in dem gedruckten Auszug selbst, zweifellos auf Kants Initiative, gestrichen ist. In der That musste eine solche Vermutung rektifiziert werden, nachdem sich für den äussersten der damals bekannten Planeten eine der Kreisform näher stehende Bahn ergeben hatte. Dazu kommt eine zweite Änderung, die sich auf die Entstehung des Saturnringes bezieht. Kant war 1775 auch

hier von der angeblich früher kometischen Natur des Saturn ausgegangen und hatte angenommen, es sei die Bildung der Dünste, die seiner Theorie zufolge den Saturnring darstellen, während der ursprünglich kometenähnlich sehr excentrischen Bewegung des Himmelskörpers durch die Wärme zur Zeit der grössten Sonnenhöhe erfolgt. Anstatt dessen heisst es bei Gensichen, die Dunstentwicklung sei eingeleitet durch die im Innern des Planeten selbst — in chemischen Vorgängen — erzeugte Wärme, mit der ausdrücklichen Bemerkung des Verfassers, Kant habe in diesem Punkte seine früheren Ansichten verlassen.

Im Gegensatz zu diesem Wechsel der Ansichten in einzelnen Punkten beschäftigen sich andere Zusätze Gensichens mit Bestätigungen, die Kants Theorie durch spätere Beobachtungen und Berechnungen in manchen Dingen gefunden hat. Von ihnen ist der wichtigste schon von Hartenstein in der Einleitung zum 1. Band seiner 2. Ausgabe abgedruckt worden. Endlich bringt der Auszug „auf ausdrücklichen Wunsch Kants“ einige polemische Bemerkungen gegen die später erschienenen Kosmogonien Anderer, besonders Lamberts, betont an einzelnen Stellen den Gegensatz, an anderen die Priorität der Kantischen Ansichten.

Mit grosser Gewissenhaftigkeit sind von Rahts die von Kant gegebenen Rechnungen und Zahlen nachgeprüft und mit den später festgestellten Daten verglichen worden (Berechnung der Zeit, die der nächste Fixstern zu einem Umlauf um die Sonne brauchen würde — des Verhältnisses der Erdmasse zur Gesamtmasse der Planeten — der Rotationszeit des Saturn und seiner Ringe). Wo sich in der Rechnung Fehler herausstellten, sind an den Zahlen im Text selbst natürlich nur dann Veränderungen vorgenommen worden, wenn nachweislich ein blosses Verschreiben oder ein Druckfehler vorlag, bezw. mit grosser Wahrscheinlichkeit zu vermuten war. Auch der Frage nach der Herkunft der von Kant seinen Rechnungen zu Grunde gelegten Daten ist Rahts näher getreten. So weist er nach, dass Kant in seiner Berechnung der Umdrehungszeit des Saturn aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Angaben von Huygens in seinem „Kosmotheoros“ fusst. In Bezug auf diesen Punkt hatte seinerzeit schon Gensichen bemerkt, er habe sich vergeblich Mühe gegeben, den Ursprung der betreffenden Zahlen in Erfahrung zu bringen.

Ausführlichere sachliche Anmerkungen finden sich endlich noch an 3 Stellen. In der ersten handelt es sich um den Ausgangspunkt für die Entwicklung unseres Sonnensystems: Kant scheint im 1. Hauptstück des 2. Teils eine ruhende Masse als solchen anzusehen, was mechanisch nicht möglich wäre, insofern die Summe der gleichförmigen Bewegungen unseres Planetensystems von vorn herein als im System gegeben betrachtet werden muss. Die Stelle, die von diesem Gesichtspunkt aus oft angegriffen worden ist, wird von Rahts nicht auf unser Sonnensystem, sondern auf ein allgemeines Massensystem bezogen, von dem unsre Sonne mit ihren Planeten nur als ein Teil zu denken wäre. Allerdings wäre auch in diesem Fall die Äusserung zweideutig und missverständlich. — Die zweite Anmerkung betrifft die Frage: Wie kommt es, dass die Bewegung der Monde um die Planeten in demselben Sinn erfolgt, wie der Umlauf der Planeten selbst? Kant beantwortet die Frage (II. Teil, 4. Hauptstück) durch eine Theorie,

die durch ihre knappe Fassung Verständlichkeit und Klarheit vermissen lässt. Daher ist die — 2 Seiten lange — anschauliche und mathematische Erläuterung von Rahts hier sehr dankenswert. Die Zurückweisung der gegen Kant gerichteten Einwände von Zöllner, Faye, Poincaré ist freilich sehr kurz und für den, der die betreffenden Schriften nicht kennt, kaum verständlich. — Die dritte Anmerkung verteidigt Kants Berechnung der Entfernung des Saturnringes von seinem Planeten (bezw. da die Rechnung allgemein gehalten ist, eines beliebigen planetarischen Rings, der nach den von Kant entwickelten Prinzipien entstanden gedacht wird — II. Teil, 5. Hauptstück). Die von Kant benutzte Formel, die eine Beziehung zwischen der gesuchten Entfernung einerseits, dem Radius des betreffenden Planeten, der Intensität der Schwere an seiner Oberfläche und der Zentrifugalkraft an seinem Äquator enthält, wird von Rahts mathematisch begründet (speziell mit Rücksicht auf die Einwände in der Ausgabe von Oettingen (Ostwalds Klassiker)).

An 5. und 6. Stelle folgt der lateinische Text der Doktordissertation über das Feuer (*Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*, 1755) und der Habilitationsschrift: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* aus demselben Jahr. Herausgeber beider Schriften ist Lasswitz. In der „Einleitung“ werden die entsprechenden Vermerke der Königsberger Fakultätsakten mitgeteilt, aus denen der Termin der betreffenden feierlichen Handlungen hervorgeht — des *examen rigorosum* am 17. April, der öffentlichen Dissertation zur Aufnahme in die Fakultät am 27. September 1755. In den Anmerkungen zu der ersten Schrift wird in sachlicher Beziehung nur kurz auf das Anfechtbare der den naturwissenschaftlich gebildeten Leser teilweise recht sonderbar anmutenden mathematisch-mechanischen Ableitungen hingewiesen und die Kontroverse zwischen Kant und Descartes in der Auffassung der Flüssigkeiten den irreführenden Bemerkungen Kants gegenüber richtig gestellt; zahlreich sind die Nachweise von Personen und Schriften. Die Figuren sind, wie es in der von Kant selbst besorgten Ausgabe geschehen war, in den Text gedruckt, nicht, wie bei Hartenstein, auf einer besonderen Tafel am Schluss des Bandes vereinigt. Aus den Anmerkungen zu der zweiten Schrift sei hingewiesen auf diejenige über Crusius mit genauer Angabe der in Betracht kommenden Stellen seiner Werke.

Es folgen die drei Schriften über das Erdbeben von Lissabon aus dem Jahre 1756: Der Aufsatz in den „Koenigsbergischen Frag- und Anzeigungsnachrichten“ Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat, die selbständige Schrift *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens u. s. w.* und die Fortgesetzten Betrachtungen der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen, wiederum in den „Frag- und Anzeigungsnachrichten“. In der „Einleitung“ der 2. Schrift hebt der Herausgeber, Rahts, hervor, dass Kant als erster die heute allgemein als richtig anerkannte Behauptung aufgestellt habe, die grosse Verbreitung des Erdbebens sei durch die Fortpflanzung der Erschütterungen im Meer bedingt worden.

Übrigen müsse man in Bezug auf diese Abhandlungen bedenken, dass „vor Begründung einer wissenschaftlichen Geologie geschrieben worden sind“. Die Anmerkungen geben im Wesentlichen Schriften und Lebensdaten der genannten Autoren.

Die Schrift *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*, durch die sich Kant 1756 um den Lehrstuhl Knutzens bewarb, von Lasswitz herausgegeben. Die mitabgedruckte Stelle der Fakultätsentscheidung besagt, dass die Schrift am 23. März dem Dekan zur Zensur eingereicht worden ist und dass die Disputation, der sie zu Grunde gelegt wurde, am 10. April stattfand.

Den Beschluss machen die Neuen Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde 1756 (Herausgeber Rahts). Die Schrift gehört zu denen, deren naturwissenschaftliche Bedeutung von Rahts besonders hervorgehoben wird, einmal mit Bezug auf die Theorie der Passate de Moussons, namentlich aber in Rücksicht auf die Erklärung des sogenannten Drehungsgesetzes der Winde, nach dem sich ein auf der nördlichen Halbkugel entstehender Nordwind über Ost nach Süden und Westen weht, durch die Erddrehung — eine Erklärung, die erst 80 Jahre später, als sie unabhängig von Kant durch Dove wiederholt wurde, zu allgemeiner Anerkennung gelangte. In diesem Zusammenhang sei auf die Entfernung eines sinnentstellenden Druckfehlers durch den Herausgeber hingewiesen: Da die Drehung der Erde von West nach Ost erfolgt, als ein vom Äquator zum Südpol wehender Wind zum Nordwestwind, nicht wie es im Original jedenfalls durch ein Versehen heisst und in die späteren Ausgaben übergegangen ist, zum Nordostwind werden. (Die betrefende Stelle findet sich in dem zur V. Anmerkung gehörigen „Bestätigung durch Erfahrung“ überschriebenen Abschnitt.)

Was die nicht ganz zu übergehenden Äusserlichkeiten anlangt, so bemerkt, dass der Band 585 Seiten umfasst, von denen 503 auf den kantischen Text entfallen. Nicht verschwiegen soll es werden, dass die Anwendung deutscher Typen für den Druck vielfach etwas Befremdendes gehabt hat. Die Anwendung der Antiqua-Lettern hätte wohl auch die Verbreitung der Ausgabe im Ausland erleichtert. Im Übrigen wird Niemand bestreiten, dass die Ausstattung eine würdige und zweckentsprechende ist.

Dass die neue Kantausgabe in der Beantwortung aller der Fragen, die den Text der Kantischen Schriften betreffen, im Wesentlichen das letzte und entscheidende Wort zu sprechen hat, kann m. E. keinem Zweifel unterliegen. Da liegt denn die Frage nahe, ob etwas Ähnliches für die Interpretation dieses Textes zutreffen wird. Die Fülle der Streitigkeiten und der Gegensatz der Meinungen ist bekannt. Wird die Ausgabe auch in diesem Punkte Wandel schaffen können? Dilthey drückt sich in der Vorrede sehr vorsichtig aus: „Der Streit, der heute unter den Kantforschern besteht und der sich von der Gesamtauffassung bis auf die Interpretation der Hauptbegriffe erstreckt, wird doch eingeschränkt, der Umfang von sicherer geschichtlicher Erkenntnis erweitert werden können,

wenn das Material wohlgeordnet und nach Möglichkeit chronologisch bestimmt vorliegt.*

In der That ist es ja fraglos, dass die Herstellung eines nach Möglichkeit einwandfreien Textes für jede Kantinterpretation ein bedeutender Vorteil und eine unerlässliche Vorbedingung sein muss. Aber es wird auch gut sein, sich auf der andern Seite vor Augen zu halten, dass die Benutzung eines so umfassenden Materials, wie es in den ganzen 25 Bänden vorliegen wird, gewisse Schwierigkeiten und Gefahren für den Interpreten in sich schliessen muss. Vor allen Dingen durch die Ungleichmässigkeit des Materials: Neben Gedanken, deren Form und Ausdruck nach jeder Richtung hin erwogen und gegen Missverständnisse sicher gestellt ist, stehen Dinge — man denke an den handschriftlichen Nachlass — deren Formulierung vielleicht rein provisorisch und für den Augenblick berechnet ist. Solches Material kann m. M. n. nur von dem nutzbringend verwertet werden, der sich bereits in den Sinn der grundlegenden Probleme der kritischen Philosophie in besonderem Maasse eingelebt hat. Nur das Verständnis der Probleme kann den Leitfaden in einer Masse solcher Äusserungen und Bemerkungen abgeben, die unter allen Umständen an Vieldeutigkeit leiten müssen. Sonst liegt die Gefahr nahe, dass die kritischen Hauptwerke selbst für den Interpreten unter der Hand zu einer Sammlung loser Blätter und die kritische Philosophie zu einem Mosaik unzusammenhängender Sätze würde anstatt eines durch bestimmte Probleme geeinten Werkes. Mit alledem will ich nichts weiter sagen, als dass die Benutzung eines solchen Materials an den Kantforscher eine gewaltige Aufgabe stellt. Und zwar eine Aufgabe, die gewiss nicht durch historischen Spürsinn allein zu lösen ist.

Aber gerade in diesem Zusammenhang liegt mir daran, wie zu Anfang noch einmal darauf hinzuweisen, dass in der Gewinnung einer festen Grundlage für die Kantinterpretation nicht das einzige und vielleicht nicht das Hauptverdienst der Ausgabe liegt: Es wird uns eine Fülle von Material für eine tiefgreifende Biographie Kants, für ein Verständnis seiner Persönlichkeit gegeben, sehr viel mehr, als dies von den bisherigen Ausgaben gesagt werden kann. Und im Grunde giebt uns die Ausgabe auch mehr, als ein blosses totes Material in dieser Hinsicht: In den Werken und Briefen ist die Persönlichkeit Kants — zu der ja auch nicht zuletzt der Schriftsteller Kant gehört — so klar und sicher herausgearbeitet, dass die Ausgabe selbst biographischen Wert beanspruchen kann.

Der biographisch-historische Zusammenhang wird durch die Kantausgabe geklärt. Aber eben dieser Zusammenhang ist nun wiederum für ein tieferes philosophisches Verständnis die Vorbedingung. Ich meine jetzt nicht dasjenige Verständnis, von dem ich vorhin sprach, das seine Aufgabe darin sieht, das philosophische System als geschlossenen Begründungszusammenhang wiedererstehen zu lassen, sondern dasjenige, das die Lebensarbeit des Philosophen in ihrer Abhängigkeit von seiner Persönlichkeit und der gesamten geschichtlichen Lage begreifen will. Ich meine das Verständnis, auf das Dilthey das bekannte Kantische Wort anwendet von der Aufgabe, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstand. Die Lösung dieser Aufgabe werden wir freilich einer späteren Zu-

kunft überlassen müssen. Der Gegenwart aber liegt es ob, für die Arbeit dieser Zukunft die Bedingungen zu schaffen.

Dass die Berliner Kantausgabe in diesem Sinn ihre Früchte tragen wird, dass die mühsame Arbeit mehrerer Jahre nicht vergeblich sein wird, dürfen wir mit Sicherheit erwarten. Diese Arbeit selbst ist freilich zum Teil eine unterirdische, sie macht sich dem Leser wenig bemerkbar. Um so mehr ist es Aufgabe des Referenten hervorzuheben, dass in dem Werk **das** Ergebnis einer Arbeit steckt, die unsere ganze Hochachtung und **Dankbarkeit** verdient.

Erklärung der vier Beilagen.

Von H. Vaihinger.

1. Gegenüber dem Titelblatt: Schattenriss von Kant auf einem Albumblatt. Diese kostbare Reliquie ist im Besitze des Herrn Geh. Kirchenrates Professor D. Dr. Georg Heinrici an der Universität Leipzig. Auf der Rückseite findet sich folgende handschriftliche Notiz: „Geschenk Kants an Pfarrer Stein in Juditten, dessen Sohn, Oberförster Stein, durch das Blatt Konsistorialrat Heinrici in Gumbinnen erfreute.“ Dessen Sohn, der obengenannte Professor Heinrici in Leipzig, hat uns gütigst die Erlaubnis gegeben, das schöne Blatt bei dieser Gelegenheit reproduzieren zu dürfen. Der Schattenriss stammt aus Kants bester Zeit, aus dem Jahre 1788, und giebt die charakteristischen Züge Kants in wunderbarer Prägnanz wieder. Wie aus dem Schattenreich kehrt zu diesem Tage, seinem hundertjährigen Todestage, Kants Schatten zu uns zurück, in erhabener Grösse in die lebendige Wirklichkeit hineinragend. Ebenso charakteristisch sind für Kant die öfters von ihm wiederholten Worte: *Quod petis, in te est — ne te quaesiveris extra.* In diesen Worten spricht sich concentrirt Kants ganze theoretische und praktische Weltanschauung aus. Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, dass die Abhandlung von F. A. Schmid, „Kant im Spiegel seiner Briefe“, welche einen Teil unseres Festheftes bildet, gerade dieselben Lieblingsworte Kants heranzieht, um seine Persönlichkeit zu kennzeichnen (vgl. oben S. 320). Aber die Worte enthalten mehr: sie sind zugleich der tiefste Inhalt seiner Lehre. Kein Wunder, dass Kant dieselben so oft wiederholt hat: aus der neuen Kantausgabe der Berliner Akademie (Bd. XII, S. 440) erfahren wir, dass der Spruch bis jetzt nicht weniger als achtmal als Eintrag in Stammbücher nachgewiesen ist, zwischen den Jahren 1777 und 1792. Dazu tritt nun dies bis jetzt unbekannt gebliebene Stammbuchblatt als neunter Fall. Der Kopf Kants auf diesem Stammbuchblatt ist so bedeutend, dass wir denselben ohne das Beiwerk in vergrösserter Form einem der nächsten Hefte beigegeben werden, um seine monumentale Wirkung ganz zur Geltung zu bringen.

Übrigens stammt der lateinische Spruch in dieser Form nicht unmittelbar aus Persius, sondern ist, wie mir Herr Professor Dr. Wissowa hier mitteilt, eine willkürliche, prosodisch nicht formgerechte, und zugleich den Inhalt etwas verändernde Zusammensetzung einer Persiusstelle mit einer Horazstelle. Bei Horaz, Epist. I, 11, V. 29 heisst es im Gegensatz zu denjenigen, welche das Glück immer auswärts suchen: *Quod petis, hic*

est. Und bei Persius, Satira I, V. 7 heisst es im Anschluss an die *αὐτάρκεια* des Stoischen Weisen: *nec te quaesiveris extra*. So ist also der Spruch, wie er jetzt bei Kant selbst vorliegt, mehr als blosses Zitat; er ist zu einer eigenen Schöpfung des Philosophen selbst geworden.

2. Zwischen S. 208 und 209. Brustbild Kants, Original im Städtischen Museum zu Königsberg. Über dieses merkwürdige Bild haben schon K. Lubowski und G. Diestel in den „Kantstudien“ im Band III, S. 160–167 berichtet, nebst Nachtrag dazu im Band VI, S. 113 f. Das Bild ist in Dresden aufgefunden worden, im Jahre 1896, und ist dann nach schwierigen Verhandlungen von der Stadt Königsberg angekauft worden. Über die Echtheit des Bildes ist jetzt kein Zweifel mehr. Wahrscheinlich ist das Bild von Elisabeth v. Stägemann gemalt („Kantstudien“, III, 255, vgl. mit VI, S. 113, einer Königsbergerin, und persönlichen Verehrerin Kants; das Bild ist in der Manier Anton Graffs gemalt, dessen Schülerin die Malerin wohl gewesen ist. Unter den Kennern der Kantischen Bildnisse ist nur Eine Stimme über dieses Bild: es ist das geistvollste Bild des grossen Philosophen, das geistig bedeutendste und eindrucksvollste. Die „Kantstudien“ brachten einen Abdruck des Bildes schon im III. Bande. Da aber unterdessen Verleger und Abonnenten der „Kantstudien“ gewechselt haben, und auch vielfach der Wunsch laut geworden ist, das Bild nochmals zu besitzen, so ist das Bild diesem Festheft beigeheftet worden. Einzeldrucke können durch die Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard bezogen werden (à 1 Mk.).

3. Zwischen S. 320 und S. 321. Kants Wohnhaus, zugleich sein Sterbehaus. Das kleine schmucklose und in seiner Einfachheit um so mehr Eindruck machende Häuschen ist leider im Jahre 1893 dem Wachstum der Grossstadt zum Opfer gebracht worden.

4. Die Beilage: Kant und Friedrich der Grosse am Schluss des Heftes verdanken wir der Güte des Herrn John A. Leber in Berlin. Herr Leber hat zu Kants hundertjährigem Todestage durch den Bildhauer A. Heinrich eine Plakette herstellen lassen, durch welche er den Gedanken plastisch verkörpern wollte, dass Kant und Friedrich der Grosse äusserlich und innerlich zusammengehören. Herr Leber hat über dieses Thema auch am 24. November 1900 einen Vortrag in der Philosophischen Gesellschaft in Berlin gehalten, über den wir Bd. VI, H. 1, S. 114 berichtet haben. Er hat auf der Plakette den schönen und treffenden Ausspruch von Kuno Fischer anbringen lassen: „Seine Laufbahn als philosophischer Schriftsteller und Lehrer von den ersten Anfängen bis zu den Höhen seiner welterleuchtenden Werke gehört in die Zeit des grossen Königs und bildet in dem Charakter derselben einen der erhabensten und glorreichsten Züge“. Die Original-Plakette hat die Masse 24 $\frac{1}{2}$ cm breit und 20 cm hoch; sie ist in Bronze gegossen in der Bildgiesserei von H. Gladenbeck & Sohn in Friedrichshagen bei Berlin. Liebhaber können Reproduktionen der Plakette in Bronze von letztgenannter Firma beziehen (zum Preise von 90 M.).

An die Freunde der Kantischen Philosophie.
Bericht über die Begründung einer „Kantgesellschaft“ und
die Errichtung einer „Kantstiftung“
zum hundertjährigen Todestag des Philosophen.

Es lag nahe, den hundertjährigen Todestag des Philosophen nicht vorübergehen zu lassen, ohne ein dauerndes Andenken an denselben zu hinterlassen. Der Gedanke daran bewegte mich schon seit längerer Zeit, nahm aber erst nach mancherlei Überlegungen und Verhandlungen mit Freunden und mit massgebenden Persönlichkeiten in den letzten Wochen eine brauchbare Gestalt an, d. h. eine solche Form, wie sie für den vorliegenden Fall die passendste und geeignetste erscheinen musste.

Und so verfasste ich denn den folgenden Aufruf, den ich in seiner letzten Redaktion hier zunächst reproducire.

Aufruf.

Am 12. Februar 1904 werden es hundert Jahre, dass Kant, der Begründer einer neuen Ära in der Philosophie, sein Leben vollendet hat. Zur Erinnerung an diesen Tag werden Bücher und Festartikel in Hülle und Fülle erscheinen, werden akademische Festreden gehalten werden, und auch die „Kantstudien“ bereiten ein eigenes grösseres Festheft vor mit Beiträgen hervorragender Autoren (Liebmann, Windelband, Riehl, Paulsen, Kühnemann u. A.).

Aber es wäre wünschenswert, dass dieser Tag nicht vorüberginge, ohne ein dauerndes Andenken zu hinterlassen, das Zeugnis ablegt von der Dankbarkeit, die wir dem grossen Genius der Philosophie zollen.

Die „Kantstudien“, die mit dem nächsten Heft, dem oben genannten Festheft, ihren 9. Band beginnen, haben an ihrem Teil dazu beigetragen, diese dankbare Erinnerung an Kant lebendig zu erhalten. Es kann ja an sich keine bessere Ehrung eines

Philosophen gedacht werden, als dass eine eigene Zeitschrift aus-
 schliesslich dazu dient, seine Ideen zu verbreiten, seine Lehren
 diskutieren, seine Gedanken weiterzubilden.

Die „Kantstudien“ haben demgemäss auch in Deutschland
 und im Ausland sich viele Freunde erworben. Aber die Zahl
 der Abonnenten hat doch nicht dazu hingereicht, um sämtliche
 Kosten ganz zu decken, und so haben, speziell zur Ermög-
 lichung der Heranziehung tüchtiger und hervorragender
 Mitarbeiter, wohlhabende Freunde der „Kantstudien“ schon
 mehrfach namhafte Beiträge zu diesem Zweck gespendet. Spe-
 ziell haben sich die „Kantstudien“ drei Jahre lang der Unter-
 stützung des Professor Dr. Walter Simon, Stadtrat in Königsberg,
 erfreuen gehabt.

Allein es ist wünschenswert, dass die Existenz der Zeitschrift
 nicht auf solche günstige Zufälle gestellt bleibe, die nur persön-
 lichen Beziehungen des jetzigen Herausgebers verdankt werden.
 Ein fester Fonds sollte vorhanden sein, der die Zeitschrift auf
 Jahre hinaus sichert, auch ganz unabhängig von der Person des
 Herausgebers. In England und Amerika sind mehrfach gerade
 philosophische Zeitschriften in solcher Weise sicher fundiert
 worden.

Der Zuschuss, den die „Kantstudien“ erfordern, betrug in
 den letzten Jahren durchschnittlich pro Jahr 500—600 Mark. Um
 diesen Zuschuss für eine Reihe von Jahren hinaus zu sichern,
 schlägt der unterzeichnete Herausgeber der „Kantstudien“
 nach eingehender Beratung mit gleichgesinnten Freunden die
 Gründung einer Kantgesellschaft vor, nach Analogie der
 Kant-Association (Gesellschaft zur Erhaltung der philosophischen
 Zeitschrift „Mind“) und ähnlicher Gesellschaften in Deutschland.

Die Gesellschaft wird gegründet zunächst zum Zweck der
 Erhaltung und Förderung der „Kantstudien“, und zwar, um die
 Heranziehung hervorragender Autoren und überhaupt die Be-
 schaffung geeigneter Beiträge (z. B. auch die Reproduktion von
 Textbildern) zu ermöglichen, sodann um auch sonstige das Stu-
 dium der Kantischen Philosophie überhaupt fördernde Zwecke zu
 verwirklichen, z. B. Veranstaltung von Preisausschreiben, Unterstützung
 wissenschaftlicher Publikationen (speziell auch von Dissertationen),
 Verleihung von Ehrengaben an verdiente Kantforscher, speziell
 auch von Stipendien an jüngere Gelehrte (Privatdozenten) Kan-
 tischer Richtung u. dgl.

Der Titel der „Kantstudien“ erhält demgemäss den Zusatz: „mit Unterstützung der Kantgesellschaft herausgegeben“.

Die Beiträge teilen sich in einmalige und in jährliche.

Jährliche Beiträge: Wer regelmässig pro Jahr 20 Mark zur Verfügung stellt, erhält die „Kantstudien“ gratis und franko zugesandt. Die Namen der Einsender dieser Jahresbeiträge (Jahresmitglieder) werden in jedem Jahre in einer Liste vereinigt und in den „Kantstudien“ veröffentlicht.

Einmalige Beiträge: Der durch diese Beiträge entstehende Fonds erhält den Namen „Kantstiftung“. Die Spender solcher einmaligen Beiträge — Mindestbeitrag 25 Mark — werden dadurch für immer Mitglieder der Gesellschaft (Dauermitglieder). Wenn der einmalige Beitrag 400 Mark und darüber beträgt, so erhält der Spender die „Kantstudien“ auf Lebenszeit gratis und franko zugesandt. Die Namen der Spender einmaliger Beiträge werden ebenfalls in den „Kantstudien“ regelmässig veröffentlicht. Beiträge unter 25 Mark werden als Geschenke zur Kantstiftung betrachtet, ohne dass deren Geber Stimmrecht in den Generalversammlungen haben.

Der durch diese einmaligen Beiträge entstehende Fonds („Kantstiftung“) soll zinsbar angelegt werden. Die Zinsen sollen zu den obengenannten Zwecken Verwendung finden; das Kapital selbst ist unangreifbar und dieses Stiftungskapital wird dem Curator der Universität Halle zur Verwahrung und Verwaltung übergeben.

Beide Formen des Beitritts sind auch vereinbar, indem eine und dieselbe Person neben einem einmaligen Beitrag zugleich regelmässige Jahresbeiträge leisten kann.

Die Verwendung der Beiträge resp. Erträge ist Aufgabe der Redaktion der „Kantstudien“; die Redaktion untersteht in dieser Hinsicht der Aufsicht eines aus 3 Mitgliedern bestehenden Verwaltungsausschusses; ständiges Mitglied dieses Ausschusses ist der Curator der Universität Halle; die beiden anderen Mitglieder des Ausschusses werden von der Generalversammlung gewählt, welche jedes Jahre am 12. Februar, dem Todestage Kants, in Halle zusammentritt. Die erstmalige Generalversammlung findet in diesem Jahr am Freitag, den 22. April (Kants Geburtstag), Abends 6 Uhr, Reichardtstrasse 15, statt.

Eine Übersicht der Einnahmen und Ausgaben wird einmal jährlich in den „Kantstudien“ abgedruckt.

Sollten die „Kantstudien“ eingehen, so wird die „Kantstiftung“ Eigentum der Universität Königsberg mit der Bestimmung, dass das Kapital erhalten bleibt und dessen Zinsen zur Förderung des Studiums der Kantischen Philosophie verwendet werden.

Beiträge werden entweder an den Unterzeichneten oder an das Bankhaus H. F. Lehmann in Halle a. S. erbeten.*)

Sämtliche Beiträge, sowohl die jährlichen als die einmaligen, werden in dem zum 12. Februar 1904 erscheinenden Festheft namentlich veröffentlicht. Diese Liste, nebst einem in demselben Festheft zum erstenmal mitgeteilten Kantbildnis (mit Facsimile Kants) wird den Zeichnern von Beiträgen zugesendet werden. Von dem umfangreichen Festheft selbst wird eine grössere Anzahl von Separatabdrücken in besonderer Ausstattung hergestellt werden, so dass dasselbe voraussichtlich allen Zeichnern eines einmaligen grösseren Beitrages zur „Kantstiftung“ überreicht werden kann.

Der Unterzeichnete, welcher selbstverständlich seine Zeit und Kraft der Zeitschrift, für die er selbst schon namhafte pecuniäre Opfer gebracht hat, ohne jede Entschädigung widmet und widmen wird, eröffnet die Sammlung, indem er selbst einen einmaligen Beitrag von 300 Mark zeichnet.

* * *

Obgleich dieser Aufruf erst ziemlich spät verschickt werden konnte und obgleich diese Versendung wegen schwerer körperlicher Indisposition des Verfassers des Aufrufes bis jetzt nur ganz unsystematisch geschehen konnte, so hat der Aufruf doch einen ausgezeichneten Erfolg gehabt. Bis heute (27. Jan.) sind folgende Personen der Gesellschaft beigetreten (die Aufzählung erfolgt nach der chronologischen Reihenfolge der Beitrittserklärung):

*) Beiträge aus den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika werden erbeten an die Adresse des amerikanischen Mitherausgebers der „Kantstudien“, Professor J. E. Creighton, Ithaca, N. Y.

**A. Dauermitglieder
durch einmaligen Beitrag zur „Kantstiftung“.**

Professor Dr. H. Vaihinger, Halle	M.	300
Geh. Reg. Rath Gottfried Meyer, Curator der Universität Halle	.	50
Professor Dr. Walter Simon, Stadtrat in Königsberg i. Pr.	.	1000
Professor Dr. Fr. Paulsen, Berlin	.	400
Geh. Rath Professor Dr. Heinze, Leipzig	.	100
Geh. Reg. Rath Professor Dr. Dilthey, Berlin	.	100
Geh. Hofrath Professor Dr. O. Liebmann, Jena	.	100
Geh. Reg. Rath Professor Dr. Bergmann, Marburg	.	100
Hofrath Professor Dr. A. Riehl, Halle	.	120
Professor Dr. Alfred Weber, Strassburg	.	100
Professor Dr. K. Groos, Glessen	.	100
Bibliotheksdirektor Dr. Gerhard, Halle	.	25
Privatdozent Dr. Max Scheler, Jena	.	60
Privatdozent Dr. Bauch, Halle	.	60
Ungenannt S.	.	300
Reuther & Reichard, Verlag der „Kantstudien“, Berlin	.	100
Advocat J. A. Levy, Amsterdam	.	100
Ungenannter Hallenser	.	500
Geh. Kommerzienrath R. Riedel, Halle	.	100
Geh. Kommerzienrath H. Lehmann, Halle	.	500
Geh. Kommerzienrath A. Dehne, Halle	.	500
Fabrikbesitzer Ernst Weise, Halle	.	500
J. G. Schurman, Präsident der Cornell University, Ithaca, New York	.	100
Rentier H. Vorländer, Dresden	.	60
Rentier John A. Leber, Berlin	.	100
M. Fessel, Redacteur, Halberstadt	.	30
W. Doelle, Buchdruckereibesitzer, Halberstadt	.	30
Fräulein B. Grabe, Freiburg i. B.	.	25
Professor Dr. R. Friedberg, Mitgl. d. Preuss. Landtages, Halle-Berlin	.	200
Dr. phil. h. c. Ernst Vollert, Mitinh. d. Weidmann'schen Buchhdlg., Berlin	.	400
Baumeister F. Kuhnt, Fabrikbesitzer, Halle	.	1000
Dr. Arthur Pfungst, Frankfurt a. M.	.	100
Professor Dr. Simmel, Berlin	.	30
Rektor Dr. Rausch, Mitdirektor der Franckeschen Stiftungen, Halle	.	25
Privatdozent Dr. Fritz Medicus, Halle	.	25
Professor D. Dr. Baumgarten, z. Z. Rektor der Universität Kiel	.	50
Professor Dr. Götz Martius, Kiel	.	400
Ethical Society, New York (Professor Dr. F. Adler)	.	400
Verlagsbuchhändler August Scherl, Berlin	.	100
Ungenannt M.	.	30
Privatdozent Dr. Raoul Richter, Leipzig	.	100
Professor Dr. E. v. Lippmann, Direktor der Zuckerraffinerie, Halle	.	100
Professor Dr. Güttler, München	.	100
Professor Dr. E. Kühnemann, Rektor der K. Akademie, Posen	.	50
M. Rödiger, Direktor der Halleschen Maschinenfabrik	.	25
Dr. Friedrich Alfred Schmid, Freiburg i. B.-Berlin	.	30
Konsul B. Brons jr., Emden	.	400
Verlagsbuchhändler Hermann Schroedel, Halle	.	50

Summa M. 9175

Hierzu Geschenk von Banquier S. Hirschmann, Arnstadt . . . 10

Gesamtsumma M. 9185

B. Jahresmitglieder.

Professor Dr. A. Lason, Berlin-Friedenau.
 Professor Dr. P. Deussen, Kiel.
 Professor Dr. Dessoir, Berlin.
 Professor Dr. Theobald Ziegler, Strassburg i. E.
 Professor Dr. Clemens Bäumker, Strassburg i. E.
 Dr. Hugo Renner, Berlin.
 Dr. W. Reinecke, Magdeburg.
 Dr. Br. Christiansen, Freiburg i. B.
 Amtsrichter Arthur Warda, Schippenbeil i. Ostpr.
 Pastor prim. Dr. Katzer, Löbau i. S.
 Dr. med. Iwan Bloch, Berlin.
 Stud. jur. et cam. G. A. E. Bogeng, Berlin.
 Dr. med. Hermann Gutzmann, Berlin.
 Schriftsteller Emil Lucka, Wien.
 Hauptmann a. D. Franz Schraube, Halberstadt.
 Dr. P. H. Ritter, Amsterdam.
 Schriftsteller Karl Fr. Pfau, Verlagsbuchhändler, Leipzig.
 Diakonus Dreyer, Camburg a. S.
 Stud. phil. Felix Kuberka, Halle a. S.
 Paulusbibliothek in Worms (Direktor Prof. Dr. Weckerling).
 Cand. phil. Jacob Herz, Wien.
 Kommerzienrath Dr. jur. W. Simon, Berlin.
 Walter B. Waterman, Roxbury (Mass.) U. S. A.
 Dr. jur. J. Sacker, Odessa.
 Verlagsbuchhändler Johannes Fr. Dürr, Leipzig.
 Lic. Dr. E. Vowinkel, Mettmann (Rheinl.)
 Cand. phil. Georg Küspert, München.
 Frau Direktor Julie Rödiger geb. Jaeger, Halle a. S.
 Professor Dr. Lévy-Bruhl, Paris.
 Stud. phil. Ferdinand Harnisch, Halle.
 Geh. Kommerzienrath R. Riedel, Halle
 Dr. phil. h. c. E. Vollert, Verlagsbuchhändler, Berlin
 Advokat J. A. Levy, Amsterdam
 Professor Dr. E. v. Lippmann, Halle

} Gleichzeitig
 } Dauer-
 } mitglieder.

Es ist möglich, dass der Jahresbeitrag (20 M.) für die folgenden Jahre herabgesetzt werden kann, wenn die Kantstiftung, welche bis jetzt die ansehnliche Höhe von 9185 Mk. erreicht hat, weiterhin noch eine erhebliche Steigerung findet. Damit der Zweck der „Kantstiftung“ — dauernde finanzielle Fundierung der „Kantstudien“ — in vollem Masse für alle Zeiten erreicht werden kann, sollte dieselbe mindestens verdoppelt, d. h. auf eine Höhe von 15—20,000 Mk. gebracht werden.

Es können dann auch die anderen Zwecke, welche sich die Gesellschaft gestellt hat — Stellung von Preisaufgaben, Unterstützung anderer wissenschaftlicher Unternehmungen, Ehrengaben an verdiente Kantforscher, Stipendien an jüngere Gelehrte und Privatdozenten, u. A. — um so eher aus den laufenden Beiträgen der Jahresmitglieder realisiert werden, je höher die „Kantstiftung“ dotiert ist, sodass sie allein schon zur finanziellen Fundierung der „Kantstudien“ genügt.

Alle Freunde der Kantischen Philosophie sollten zusammenwirken, um dies verhältnismässig leicht realisierbare Ziel zu erreichen. Denn es giebt, wie die Liste der einmaligen Beiträge zeigt, Personen genug, welche sich eine Ehre

350 H. Vaihinger, An die Freunde der Kantischen Philosophie.

und Freude daraus machen, ein ideales wissenschaftliches Unternehmen zu stützen. Allen obenaufgezählten Teilnehmern — Dauer- und Jahresmitgliedern — spreche ich im Namen der Sache, um die es sich handelt, den wärmsten Dank aus, und bitte Alle, weitere Dauer- und Jahresmitglieder zu werben und dahin zu wirken, dass bis zum 22. April (Kants Geburtstag), an dem die konstituierende Versammlung abgehalten werden soll, das obengenannte Ziel erreicht wird.

Halle a. S., 27. Januar 1904.

Reichardtstrasse 15.

Professor Dr. H. Vaihinger.



Immanuel Kant's hundertjährigem Todestage

Druck von Albert Frisch, Berlin W. 35.

Luther und Kant.

Von Bruno Bauch.

Motto: „Wer kann sagen, wie sich die religiöse Organisation Deutschlands gestaltet hätte, wenn ihm damals (d. h. im Zeitalter der Reformation) das Schicksal ein philosophisches Genie wirklich bescheert hätte?“

Windelband.

Einleitung.

„Ein Philosoph vernag die Mittel aufzutreiben, um die Dogmen der griechischen Kirche tiefsinnig und weise zu finden; kein Philosoph aber ist im Stande, dem Glauben Luthers irgend welchen Geschmack abzugewinnen.“ Kein Geringerer als Harnack ist es, von dem dieser Ausspruch stammt.¹⁾ Und doch wird ihm vielleicht kein Philosoph uneingeschränkt hierin beistimmen. Unsere eigene Untersuchung ist zum grossen Teil in letzter Linie — bald explizite, bald implizite — nichts anderes, als eine Betrachtung des Glaubens Luthers unter philosophischem Gesichtspunkte. Und für diesen erweist er sich doch nicht von der Art, dass man an ihm gar keinen Geschmack finden könnte. Gewiss, dieser oder jener Glaubenssatz wird den Philosophen geschmacklos, ja unvernünftig, nicht bloss unphilosophisch erscheinen. Wenn Harnack das so meinte, wäre ihm nicht zu widersprechen. Wenn man aber auf die Totalität, die Idee von Luthers Glauben sieht, mit ihrer ganzen Fülle und Tragweite, so wird doch auch dem Philosophen eine gewisse Bedeutsamkeit nicht verborgen bleiben.

Unsere Untersuchung ist also sowohl eine einseitige, insofern wir Luthers Glauben mit seiner Bedeutung und Tragweite nur vom philosophischen Standpunkte betrachten; als auch ist sie eine vielseitige, weil es uns auf kein einzelnes Glaubensstück, keinen bestimmten Glaubenssatz, sondern auf die Totalität, die Idee des Glaubens ankommt.

¹⁾ Dogmengeschichte III. Bd. S. 787.

Ganz davon abgesehen, dass man Luther biographisch, oder vom theologischen, auch politischen Gesichtspunkte zu betrachten vermöchte, könnten sich schliesslich für jede dieser übergeordneten Betrachtungsweisen noch weitere untergeordnete Gesichtspunkte ergeben. Wir haben hier nur einen Gesichtspunkt vor. Das ist der des philosophischen Wertes von Luthers Glauben und dessen Tragweite. Für Harnack ist der übergeordnete Gesichtspunkt fraglos der theologische. Und doch spaltet er sich für den Theologen nach drei historischen Momenten, und so stellt er schliesslich die drei Betrachtungsweisen dar: „Das Christentum Luthers“, „die Kritik Luthers an der herrschenden kirchlichen Überlieferung und am Dogma“ und „die von Luther neben und in seinem Christentume festgehaltenen katholischen Elemente“. ¹⁾

Schliesslich lässt sich aber auch unsere philosophische Fragestellung historisch wenden. Wir können sie nämlich auch dahin formulieren: Was dürfen wir heute noch, ja allezeit, an philosophischem Massstabe gemessen, von Luthers Glaubensweise für wertvoll halten? Und so zeigt sich, dass der hier vorliegende Versuch nichts weiter sein will, als gleichsam eine philosophische Ergänzung zu Harnacks drei Gesichtspunkten. Dabei kann sich auch kein prinzipieller Gegensatz zu dem Führer der modernen Theologie ergeben, weil unsere Betrachtungsweise auf einem anderen Boden und in anderer Richtung verläuft. Sie macht nicht den Anspruch, theologisch von Bedeutung zu sein, wenn sie auch für den Theologen nicht ganz ohne Interesse sein dürfte, indem sie aus dem theologisch-Wesentlichen, das z. B. gerade die drei erwähnten Gesichtspunkte Harnacks bieten, das lediglich philosophisch-Wesentliche herausschält. Dieses wird sich zwar innerhalb der Fülle der Gesamtanschauung Luthers als Antithese zu dem dritten Gesichtspunkte Harnacks auffassen lassen, und doch keinen Widerspruch dagegen bedeuten, dass dessen drei Betrachtungsweisen überhaupt zu Recht bestehen.

Damit sind unserem Probleme von vornherein gewisse Grenzen gesetzt. Wir machen keineswegs den Anspruch, die historische Lutherforschung auch nur im mindesten zu bereichern, sondern suchen nur aus dem bereits mehr oder minder Bekannten das philosophisch Bedeutsame herauszuarbeiten. Und wenn wir davon, in einer historischen Wendung, als dem heute noch Giltigen

¹⁾ a. a. O. S. 736—807.

sprachen, so legten wir eben doch nicht einen rein historischen, sondern zugleich auch philosophischen, nur historisch gewandten Wertgesichtspunkt an. Dass wir das philosophisch Bedeutsame in seinem Werte, trotzdem wir Luther nicht zum Philosophen stempeln wollen, nicht gering anschlagen, das mag daraus hervorgehen, dass wir sagen, man könnte ihn als Vorläufer Kants betrachten. Dazu aber müssen wir auch noch kurz skizzieren, erstens in welchem Sinne wir überhaupt den Begriff der Vorläuferschaft brauchen, und zweitens, in welchem Umfange wir Luther als Vorläufer Kants gelten lassen.

Wie sehr Kant überall originell ist und auf eigenen Füßen steht, weiss jeder, dem die Geschichte der Philosophie nicht ganz fremd ist. Und gerade die historische Forschung hat von dem Wenigen, von dem man anfänglich die Kantische Lehre beeinflusst glaubte, noch das Meiste in Abzug gebracht. Man hat fast nach jeder Richtung hin Kantische Vorläuferschaften abgelehnt, und heute glaubt man eigentlich nur noch an die von Kant selbst so sehr betonte Abhängigkeit von Hume. Selbst der lang gehegte Glaube, dass Lambert ein Vorläufer Kants gewesen, ist durch die scharfsinnigen Untersuchungen von Otto Baensch ¹⁾ jüngst zerstört worden. Um so bedenklicher scheint es, hier Luther, von dem man weiss, wie sehr er die Philosophie gescholten, als einen neuen Vorläufer Kants hinzustellen. Nun in dem Sinne, in dem man Hume als Vorläufer Kants fassen muss und Lambert lange Zeit gefasst hat, nehmen wir in diesem Falle den Begriff auch nicht. Wir meinen gar nicht, dass Luther unmittelbar oder mittelbar einen bestimmenden, Richtung gebenden Einfluss auf Kant ausgeübt habe. Daher braucht auch erst Niemand gegen uns nachzuweisen, Luther liesse sich — so ungeheuer bedeutsam sein Erscheinen für die Geschichte der Menschheit überhaupt auch sei — doch aus dem engeren Rahmen der Geschichte der kritischen Philosophie wegdenken, ohne dass deren Entwicklung auch nur im mindesten alteriert würde.²⁾

¹⁾ Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant. Von Dr. Otto Baensch. Tübingen und Leipzig.

²⁾ Dass man damit nun doch gegen die allgemein-historischen Zusammenhänge etwas rücksichtslos verführe, wird andererseits wohl Niemand leugnen. Aber wir wollen die Geschichte hier nicht einmal rekonstruieren.

Will man also unter dem Vorläufer eines Denkers nur denjenigen verstehen, der auf ihn einen tiefgreifenden Einfluss gehabt, seine wissenschaftlichen Anschauungen in dieser oder jener Richtung nachdrucksvoll bestimmt hat, dann dürfen wir Luther keinen Vorläufer Kants nennen.

Es giebt aber noch ein Verhältnis zwischen historischen Persönlichkeiten, das diese Benennung rechtfertigen dürfte. In der Geschichte des menschlichen Geistes kommt es vor, dass Ideen keimhaft zur Äusserung gelangen, die Jahrhunderte nachher ihre scharfe, kritische Prägung erhalten und vollends begrifflich systematisch ausgestaltet werden, ohne nachweisbare Verbindung beider historischer Pole. So hat auch Luther Wahrheiten ausgesprochen, die Kantische Ideen entweder keimhaft enthalten, oder solche sogar mit ziemlicher Deutlichkeit darstellen. Nur sind sie auch im zweiten Falle nicht systematisch entwickelt und verarbeitet, oder gar wirklich in ein vollendetes System gebracht. In diesem sozusagen positivistischen Sinne, in dem es uns gleichviel gilt, ob Kant nachweislich unter Luthers Einfluss gestanden und Anregungen von ihm, unmittelbar oder mittelbar, empfangen hat, oder nicht, wollen wir ihn als Vorläufer Kants verstehen. Will man ein Analogon aus dem Gebiete der Geistesgeschichte sonst, so scheint mir die Geschichte der Astronomie das passendste zu liefern. Man denke an Aristarch und Kopernikus. So, glaube ich, wird man uns nicht missverstehen; eher wird man sagen, dass wir zu wenig als zu viel Einfluss statuieren, da nun doch die historische Kontinuität zwischen Luther und Kant eine innigere ist, wie die zwischen Aristarch und Kopernikus. Wir wollen also nur behaupten, dass man in dem Sinne und mindestens mit demselben Recht wird Luther einen Vorläufer Kants nennen dürfen, wie etwa den Aristarch einen Vorläufer des Kopernikus.¹⁾

Nun haben wir noch den Umfang, in dem man den Begriff des Vorläufers auf Luther im Verhältnis zu Kant anwenden kann,

¹⁾ Wenn Riehl von „bewusster Anlehnung“ des Kopernikus „an seine antiken Vorgänger“ redet, so widerspricht dies uns keineswegs. Der „kühne Gedanke“ ist es, der von Kopernikus ergriffen wird, nachdem ihn lange Jahrhunderte vor ihm die pythagoreische Philosophie gefasst, und insofern könnte man von bewusster Anlehnung immerhin sprechen, obwohl eine innigere Beziehung zwischen Aristarch und Kopernikus statuieren zu wollen, als wie zwischen Luther und Kant. Denn bei Kopernikus erhält die Idee erst ihre prinzipielle Begründung. Vgl. Riehl: „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart“, S. 25 f.

zu bestimmen. Auch das können die letzten Bemerkungen wenigstens nahelegen.

Dass die Totalität der gewaltigen Wirksamkeit Luthers ebenso wenig wie seine Person und seine Lebensschicksale Gegenstand dieser Untersuchung sind, war von vornherein klar, weil wir nur das philosophisch-Bedeutsame an ihm, seine Vorlänferschaft zu Kant behandeln wollen. Aber auch schon aus dem Sinne, in dem wir diesen Begriff verwandten, geht die relative Enge des Umfanges hervor, in dem wir ihn gebraucht wissen wollen: Wir erwarten kein philosophisches System. Die logischen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die Subtilitäten der Metaphysik liegen Luther so fern, wie sie dem impulsiven Drange eines Reformators, dem feurigen, leidenschaftlich-fromm-bewegten Herzen eines religiösen Genies nur fern liegen können. Sittlich-religiöser Natur nur können eben des religiösen Genies Intuitionen sein. Wie Luther für die Geschichte vor allem der Moral und Religion bedeutsam geworden ist, so können wir auch seine Vorbedeutung für Kant allein auf den Gebieten der Ethik und Religionsphilosophie erwarten.

Und auch hier können wir uns, wenn wir zugleich zurückdenken an den Sinn, in dem wir ihn als Kants Vorläufer fassen, im voraus sagen: viel mehr genial hingeworfen, als in einen streng logisch-systematischen Zusammenhang gebracht, treten seine Ideen zu Tage. Nicht immer, ja oft überhaupt nicht, ist er sich ihrer Tragweite ganz bewusst. Manches werden wir im Verhältnis zu den Anschauungen Kants viel mehr als blossen, wenn auch in deren Richtung durchaus veranlagten Keim, denn als mit ihnen absolut identisch und für sie vollkommen vorbildlich ansehen dürfen. Was er im dunklen Drange seines religiösen Gemüts mehr ahnt und fühlt, als begreift, das werden wir bei Kant in das Licht bewusster Klarheit durch die philosophisch-begriffliche Reflexion erhoben und dann in seinen ganzen Konsequenzen verfolgt sehen. Ja, unvereinbare Gegensätze in den Ideen und Zielen Luthers werden wir nicht verkennen dürfen, es sind die Gegensätze des Alten und Neuen, des Überkommenen und des Eigenen, Selbstgeschaffenen, die Luther zu vereinen sucht, die sich aber schlecht-hin nicht vereinigen lassen, sodass durch seine Gedankenwelt ein Riss geht, der für die ganze Folgezeit bedeutsam werden musste. Es ist der Riss der unvollendet gebliebenen Konsequenz, der, wie

Gustav Freytag bemerkt,¹⁾ in der Persönlichkeit Luthers zu etwas Tragischem führt. Die „Beschränktheiten seiner Natur und Bildung“ werden wir gegenüber treten sehen „seinem grossen Herzen“. Aber wir werden mit Freytag auch sagen können: „Alle Beschränktheiten seiner Natur und Bildung verschwinden gegen die Fülle von Segen, welcher aus seinem grossen Herzen in das Leben seiner Nation eingeströmt ist.“ Denn auch das, was in philosophischer Beziehung bedeutsam ist, entspringt nicht aus der Reflexion seines Verstandes, es quillt vielmehr hervor aus dem tiefen Gefühl seiner religiösen Eigenart. Die begriffliche Klärung und kritische Durchbildung dessen, was aus dieser Herzensintuition bereits geflossen, blieb der Philosophie vorbehalten, der Philosophie die zwei Jahrhunderte nach Luther, der grösste, schaffensgewaltigste Philosoph unserer Nation, darstellen sollte.

So werden wir verstehen, dass Kant, trotzdem oder gerade weil er mit Luther im Ideenfundament übereinstimmte, im Aufbau und Ausbau seines Systems Luthers Gegensätze überwinden musste, dass für ihn manches, ja vieles in Wegfall kommen musste, was in des Reformators Fühlen und Wollen ein unveräusserlicher Bestand bleiben sollte; verstehen, wie das, was an Luthers Ideen ewig ist, und was schon eine Jahrhunderte alte Mission hinter sich hat, als Kant in die Entwicklung der Menschheit eingreift, in der der Philosophen Genius sich hindurchringt zu widerspruchsfreier Klarheit, zu dem Anspruch auf kritische Anerkennung und kritische Geltung, sodass erst dadurch seine ewige Geltung fest gegründet ist. In dieser Weise werden wir Luther als Vorläufer Kants anzusehen haben und wollen ihn angesehen wissen.

Dass man überhaupt einmal versucht, Luther und Kant vergleichend gegenüberzustellen, dürfte nichts weiter Überraschendes sein. Diese Problemstellung ist gar nicht besonders originell. In der philosophie-historischen Forschung sind bereits mannigfache Hinweise darauf gegeben. Daher erscheint es mir als Pflicht und Schuldigkeit, wenigstens in aller Kürze den Stand des Problems zu skizzieren.

Am frühesten²⁾ und bei weitem am besten hat wohl Dilthey in seinen feinsinnigen und gehaltvollen Untersuchungen im Archiv

¹⁾ Bilder aus der deutschen Vergangenheit. III. S. 125 f.

²⁾ Wenn wir von Lommatzsch absehen. Dieser hat allerdings schon eher in seinem Werk über „Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus“, etc. ohne aber auch nur im geringsten den Kern zu treffen

für Geschichte der Philosophie auch unser Problem berührt. Er stellt hier dar sowohl die „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert“, als auch das „natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“, und da muss er natürlich auch unter den historischen Richtungen auf den Lutherischen Bestandteil treibender Kraft hinweisen. Kurz und überaus treffend betont er, dass Luther, bei allem Festhalten am Dogmatismus, doch durch die Zurücknahme des Dogmenglaubens in die individuelle Seele, zur Unabhängigkeit der Person gelangt.¹⁾ Und sehr bedeutsam erscheint mir die Ansicht Diltheys, die er dahin formuliert:²⁾ „Ich leugne durchaus, dass der Kern der reformatorischen Religiosität in der Erneuerung der Paulinischen Rechtfertigung durch den Glauben enthalten ist.“³⁾ Diese Lehre ist von Augustinus, dem heiligen Bernhard, Tauler und der deutschen Theologie im Wesentlichen besessen worden, ohne dass eine neue Epoche der christlichen Religiosität daraus hervorgegangen wäre. Ich muss sonach auch in Abrede stellen, dass der Zurückgang auf die Schrift als die zureichende Quelle für den christlichen Lebensprozess der Kern des reformatorischen Glaubens sei. Diese Einsicht ist auch vor Luther von den Theologen⁴⁾ ausgesprochen und neben ihm hat Erasmus sie geltend gemacht, ohne zur Reformation beizutreten. Ich finde vielmehr, dass die reformatorische Religiosität über das auf allen früheren Stufen des Christentums Gegebene hinausgegangen ist . . . Luther ist über Alles, was von christlicher Religiosität uns vor ihm überliefert ist, hinausgegangen. Er hat

mit einer Polemik gegen Kant (S. 89 f.), die am Ziele vorbeigeht, das Verhältnis kurz gestreift. Aber doch mit so wenig Glück, dass wir von den hier erwähnten Stellen eigentlich absehen könnten. Auch bringt er (S. 175) Luther und Kant in einen Gegensatz, der, wie wir sehen werden, zwischen beiden nicht besteht. Wenn Kant die absolute Innerlichkeit betont, ohne nach dem wirkenden äusseren Erfolg zu schielen, so werden wir gerade darin eine Verwandtschaft, und zwar die Hauptverwandtschaft mit Luther, aber keinen Gegensatz, gar bald erkennen können. Der Gegensatz zwischen Luther und Kant ist allein der, der in Luther selbst besteht und den der Reformator für sich und in seiner Person nicht zu überwinden vermochte, insofern er eben nie den theoretischen Dogmatismus überwand.

¹⁾ Archiv für Geschichte der Philosophie. V. Band, S. 357.

²⁾ a. a. O. VI. S. 377.

³⁾ Harnack (Dogmengeschichte III, S. 757) widerspricht darin Dilthey. Wir kommen darauf zurück.

⁴⁾ Dilthey zitiert Duns Scotus in libr. sent. Prol. quaest. III, 14. sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori.

ein neues Zeitalter der Religiosität des Abendlandes heraufgeführt. Dieser Fortschritt stand in einem notwendigen Zusammenhange mit der ganzen Entwicklung der germanischen Gesellschaft . . . Die Person fühlte sich jetzt in der abgeschlossenen Eigenheit ihres Gehaltes. Jedem Verbande gegenüber fühlte sie ihren Selbstwert und die ihr innewohnende Kraft.“

Nichts Geringeres also als die Übertragung des auf den verschiedenen Kulturgebieten der germanischen Gesellschaft sich mächtig regenden und wirksam werdenden „Bewusstseins des Wertes und der Autonomie der Person“ auf das religiöse Gebiet ist nach Dilthey die That Luthers.

Dass er den Begriff der Autonomie,¹⁾ den man gewöhnlich nur mit dem Begriff der Kantischen Ethik verbindet, schon Luther zuweist, scheint mir selbst ein bedeutsamer Hinweis auf Kant zu sein, und wenn Dilthey für seinen Zusammenhang auch nicht ausdrücklich auf Kant eingehen kann, so glaube ich doch, dass er sich der Geistesverwandtschaft Luthers und Kants sehr wohl bewusst ist. Das geht für mich auch noch besonders daraus hervor, dass er in anderem Zusammenhange Kant ausdrücklich in die Reihe der Transscendentaltheologen stellt. Unter der transscendentalen Theologie versteht Dilthey nämlich die zur transscendentalen Philosophie in Analogie stehenden Richtungen, „welche hinter die gegebenen Formeln, Historien, Dogmen zurückzugehen streben auf ein immer und überall wirkendes menschlich Göttliches in der Seele, das alle diese Gestalten des religiösen Lebens hervorbringt. Dieser Richtung haben Täufer und Mystiker, Historiker und Philosophen ohne Zahl angehört. Sie findet sich bei Denck und Franck, bei Valentin Weigel und Jakob Boehme, bei Kant und Goethe, bei Schleiermacher, Carlyle und Hegel. Sie hat ihren Mittelpunkt ausserhalb der Theologie, nämlich in dem grossen Bewusstsein von der schöpferischen und mit dem Unsichtbaren verknüpften Menschennatur, welche sich in der Kunst, Religion und Moral, wie in der Spekulation manifestiert.

¹⁾ Wir müssen für unseren Zusammenhang zwar bei Luther den Begriff der Autonomie vermeiden, um ihn für Kant vorzubehalten. Aber wir selbst werden zeigen, wie bei Luther alles auf den Sinn der Autonomie hindrängt. Wollten wir also gegen Diltheys Gebrauch des Wortes ‚Autonomie‘ polemisieren, so wäre es in der That nur ein Streit ums Wort. Denn wir selbst sind der Überzeugung, dass die Hervorkehrung der Autonomie dem Sinne nach in Wahrheit Luthers That ist.

Die ganze Geschichte ist ihr Reich.“¹⁾ Und darin kann ich auch andererseits einen grossartigen Hinweis auf Luther sehen, selbst wenn Dilthey meint, gerade im Reformationszeitalter seien diese Richtungen nicht recht aufgekommen und zur Geltung gelangt.

Es verlohnte sich wohl, diese unseren Gegenstand berührenden Äusserungen Diltheys so ausführlich und möglichst vollständig wiederzugeben. Denn wenn er nach der Fassung seines Problems auch keine Parallele zwischen Luther und Kant ziehen kann, wenn er auch den philosophischen Grundzug der Lutherischen Religiosität nicht durch eine spezielle Analyse der Anschauungen des Reformators selbst, sondern durch eine allgemeine Analyse der historischen Triebkräfte und Richtungen der in Frage stehenden Zeit nur herausstellt, so scheint mir doch der springende Punkt für das philosophische Verständnis der Anschauungen Luthers, von dem aus man weiter gehen und auch die Parallele zu Kant gewinnen muss, und den wir selbst aus Luthers Gesamtanschauung analysieren werden, mit solcher Klarheit erkannt, dass ich in den kurzen Äusserungen Diltheys den bisher höchsten Stand meines Problems sehe.

Ehe ich mich aber ausführlicher darüber verbreite, wie meine eigene Untersuchung sich nun zu der Ansicht Diltheys verhält — angedeutet wenigstens ist es ja auch jetzt schon —, möchte ich noch ein Paar für mich, und speziell mein Problem nicht so belangreiche Arbeiten, erwähnen. Mögen sie auch mir nicht belangreich erscheinen, ich meine: mit meiner Arbeit sich nirgends innerlich berühren, so erforderte doch die historische Gewissenhaftigkeit, ihrer Erwähnung zu thun, weil sie ja doch sich auch auf mein Problem beziehen, d. h. entweder wenigstens darauf hinweisen oder es sogar zum Gegenstande haben.

Einen solchen Hinweis sehe ich in Paulsens Aufsatz: „Kant, der Philosoph des Protestantismus“.²⁾ Man mag an dieser Formulierung Anstoss nehmen, wenn man glaubt, Paulsen habe in Kant dem heiligen Thomas einen konfessionellen Antipoden stellen wollen. Es ist gewiss, dass Kant diese Rolle ablehnen würde.

¹⁾ a. a. O. VI. S. 61 f.

²⁾ Kantstudien IV. S. 1—31. Übrigens ist unter demselben Titel soeben eine Rede von Kaftan („gehalten bei der vom Berliner Zweigverein des evangelischen Bundes veranstalteten Gedächtnisfeier am 12. Februar 1904“) erschienen, die für mein Thema allerdings gar nicht von Belang, auch überhaupt nicht von philosophischen Interesse ist.

Aber ebenso gewiss ist es, meiner Meinung nach, dass Paulsen diese Rolle dem Philosophen gar nicht anweisen will. Richtet sich doch seine philosophia militans gerade auch gegen die Übergriffe konfessioneller Beschränktheit, die die Wissenschaft unter das Joch der Partei zu zwingen sucht. Man mag ferner mit Troeltsch,¹⁾ dem ich selbst darin beistimme, die Konstruktion Paulsens für zu optimistisch halten und nur an eine kleine Gemeinde von Verschwörern für die Zukunft glauben, d. h. man mag die protestantische Kirche von Kant durch Kluften, ja Welten getrennt sehen, — die von Luther in die Welt geworfene protestantische Idee treibt hin zu Kant. (Freilich könnte einer dann, was Kant selbst betont, Protestant sein, ohne gerade zum Protestantismus als kirchlicher Anstalt zu gehören.) Wenn Luther auch nur beiläufig erwähnt wird, so geschieht dies, wenn auch nicht mit Diltheys Schärfe und Nachdruck, doch mit sehr richtigem Takt gerade da, wo Paulsen von der durch Kant vollzogenen autonomen Verselbständigung der Persönlichkeit (S. 10) und seiner Betonung des guten Willens (S. 11) spricht, die er auch als die protestantischen Prinzipien hinstellt. Auch rechnet Paulsen in dem Schema, das er von den überhaupt möglichen religiösen Standpunkten entwirft, Luther und Kant ausdrücklich gemeinsam unter die Kategorie des „Irrationalismus“. (S. 5.) Man mag auch darüber streiten können, so ist doch auch das ein Hinweis auf das innere, geistesverwandtschaftliche Verhältnis Luthers zu Kants, ohne es zwar genauer zu präzisieren.²⁾

Endlich muss ich noch einer Arbeit Erwähnung thun, obwohl sie für mich absolut belanglos ist. Nur scheint sie sich ihrem Titel nach sehr innig mit der meinigen zu berühren; ja sie stellt sich eigentlich dasselbe Problem, nur in geringerem Umfange. Und da ich trotzdem auf sie in meiner ganzen Abhandlung nicht eingehe, so dürfte es leicht scheinen, ich habe sie ignorieren wollen. In Wirklichkeit wollte ich nur in meiner Schrift nicht

¹⁾ Deutsche Literaturzeitung 1900 No. II.

²⁾ Freilich kann ich mich leider eines Bedenkens nicht erwehren: Ich glaube nämlich, wenn Paulsen etwa das ganze Verhältnis Luthers zu Kant ausgeführt hätte, so würde er vom Standpunkt seiner Ethik aus der Bedeutung der Lutherschen Moral doch nicht leicht gerecht geworden sein. Denn Luther steht zu Paulsen in genau demselben Gegensatz, wie Kant, der gerade nach Paulsen in der Entwicklung der Ethik eigentlich nur eine grosse Störung bedeutet.

eine ständige Polemik gegen einen kurzen Vortrag anhäufen. Die wäre aber nötig gewesen, sobald ich mich überhaupt auf diese Arbeit eingelassen hätte, und das schien mir eben einem kurzen Vortrage gegenüber nicht angebracht. Ich halte es darum für besser, auch zu ihm schon hier meine Stellung kurz darzulegen:

Es handelt sich um den Vortrag von Titius: „Luthers Grundanschauung vom Sittlichen, verglichen mit der Kantischen“, ¹⁾ der zum Ziele den Nachweis haben soll, dass Luthers sittliche Grundanschauung mit der Kantischen „im Innersten“ zusammenstimmen.

Man muss sich von vornherein gegenwärtig halten, sowohl dass wir es nur mit einem Vortrage zu thun haben, dessen Kürze schon ein tieferes Eingehen nicht ermöglichte, als auch dass Titius nicht die Grundanschauungen, sondern nur die Grundanschauung, was wohl soviel heissen soll als den obersten Grundsatz, und auch da nur die Grundanschauung vom Sittlichen bei Kant und Luther zum Gegenstande hat. Das Thema ist also von vornherein noch begrenzter als das unsrige. Man wird Titius also daraus keinen Vorwurf machen können, dass er auf das Verhältnis von Achtung und Nächstenliebe, von Freiheit und Selbständigkeit der Person zu der „Allwirksamkeit“ (Luther) und „Allgenugsamkeit“ (Kant) Gottes, von Person und Werk, Gesinnung und Erfolg, auf die Idee der Kirche etc. sich nicht einlässt, weil das schon alles eine Weiterentwicklung der „Grundanschauung“ erfordert und vom Sittlichen aufs Religiöse geführt hätte.

Aber selbst in dem was Titius von der „Grundanschauung“ sagt, stehe ich zu ihm in Widerspruch:

Wenn wir schon nicht erfahren, was das Sittengesetz Kants bedeutet, dessen Aufstellung Titius doch zu wiederholten Malen (S. 8, 9 u. a.) als das grosse Verdienst Kants anerkennt, so muss es um so mehr befremden, dass das Formale der Kantischen Ethik so hart angelassen wird (S. 21). Denn der so gescholtene „Formalismus“ gehört analytisch zum Wesen des in seiner Bedeutung so anerkannten Sittengesetzes und zu Kants „Grundanschauung“.

Noch weniger erfindlich ist es, wie Titius seine Behauptung: Luthers „Grundanschauung“ stimme „im Innersten“ mit der

¹⁾ In den „Vorträgen der theologischen Konferenz zu Kiel“. Heft I. S. 1–21. Bei Marquardsen. Kiel. 1899. Vgl. dazu Kantstudien, Bd. VI, S. 73–77: „Luther und Kant“.

Kants zusammen, glaubt erhärten zu können, wenn er meint, bei Luther trete der Gedanke der „Autonomie“ „fast vollständig zurück“ (S. 14). Dass ich ebenso, wie Dilthey die weltbewegende That Luthers gerade in dem Hervorkehren dessen, was man sei, Kant unter „Autonomie“ versteht, sehe, davon will ich jetzt viel weniger reden, als davon, dass die Autonomie der Kern der sittlichen Grundanschauung Kants ist, und dass jeder, der Kant gelesen hat, weiss: für den Philosophen ist die Autonomie der Persönlichkeit geradezu die „objektive Darstellung des Sittengesetzes“ und „oberstes Prinzip der Sittlichkeit“. Und da muss ich doch fragen: Wie kann Kants Grundanschauung mit der Luthers zusammenstimmen, wenn bei Luther die Kantische Grundanschauung „fast vollständig zurücktritt“, also so gut wie sie nicht vorhanden ist? Auch diesen Widerspruch hebt Titius nirgends auf und wohl zu allerletzt dadurch, dass er die Autonomie einmal geradezu mit der auf der Autonomie erst gegründeten Achtung, also die sittliche Spontaneität mit der sittlichen Gegenständlichkeit verwechselt. (S. 13.)

Auch was eigentlich Luthers sittliche Grundanschauung sei, tritt nirgends scharf und klar hervor. Darauf beruht es wohl auch, dass Titius gar nicht darauf verfällt, wie gerade das, was er als „Formalismus“ an Kant getadelt hat, und was notwendig durch die von ihm selbst anerkannte Kantische Grundanschauung des Sittengesetzes bedingt ist, eine sehr naheliegende Parallele zu Luthers Gesinnungsglauben und der damit verbundenen Ablehnung der Werkgerechtigkeit (allerdings weist ja Titius auch auf die es nicht hin) bietet.

Ja, worin sieht denn dann Titius eigentlich die Übereinstimmung? wird man schon fragen. Ich habe mir aus der sehr begrifflich recht unklaren Darstellung doch zum Schluss die drei Vergleichsgesichtspunkte klar gemacht. Erstens: es sei „ja nicht die allgemein menschliche Vernunft, sondern die christlich bestimmte Vernunft, deren Inhalt Kant bestimmt“ (S. 18) und so liegt die Übereinstimmung mit Luther wohl im Christlichen. Dazu ist zu bemerken: Gewiss weiss sich Kant mit der Idee des Christentums einig, aber nicht weil sein Vernunftbegriff „christlich bestimmt“ ist, sondern weil nach seiner Auffassung das Christentum ursprünglich durch seinen „erhabenen Stifter“ moralisch, d. h. überhaupt vernünftig bestimmt ist. Und ich sehe die Grösse der Kantischen

Ethik gerade in ihrer allgemeinen Anwendbarkeit und glaube: es bedeutet für Kants Überzeugung geradezu einen Schlag ins Gesicht, dass der Christ eine andere Vernunft haben sollte, als andere Menschen.

Zweitens: Es soll nach Titius „die Vernunft erst durch Offenbarung, d. h. im geschichtlichen Zusammenhange mit der Person Jesu Christi, wie Kunde, so auch Kraft“ erhalten. (S. 19.) Das stimmt für Luther, aber nicht für Kant, der seine Achtung, wie seine Verehrung für Jesus und seine That ebensowenig im Zweifel gelassen hat, wie seine Meinung über den Wert der Offenbarung.

Drittens: In der Idee des höchsten Gutes und der Ablehnung des selbstsüchtigen Lohn- und Verdienstglaubens sollen Luther und Kant übereinstimmen. In dieser Erkenntnis stimme ich mit Titius selbst überein. Nur finde ich den Berührungspunkt zwischen Kant und Luther nicht aus der Tiefe, eben weil nicht aus der „Grundanschauung“ erfasst. Allerdings lässt mich fast das hohe Lob, das Titius der Idee des höchsten Gutes spendet, vermuten, er sehe darin die „Grundanschauung“ Kants und setze sie mit dem als hochbedeutsam anerkannten Moralgesetz in Eins. Er meint (S. 17) nämlich, in dieser Idee liege die „Grösse Kants und seiner sittlichen Anschauung“. Nun ich meine: Wenn man es nicht selbst erkannt hat, so könnte einem doch die unwiderstehliche Kritik, die Schopenhauer und Kuno Fischer an diesem Begriff geübt haben, zeigen, dass darin gerade die Schwäche der Kantischen Ethik liege.

Wenn ich die Summe ziehe, so kann ich sagen: In zwei Stücken stimme ich Titius rückhaltlos bei: erstens darin, dass Luthers Grundanschauung mit der Kantischen zusammenstimme — meine ganze Arbeit ist auf diesen Nachweis gerichtet, wenn sie die Übereinstimmung auch nicht als restlos erweisen wird — und zweitens darin, dass Luther, wie Kant die Selbstsucht und das Verdienst der Lohndienerei aus der Moral verweisen — ich selbst handle davon eigens in einem besonderen Abschnitt.

Nur muss ich bekennen: ich finde bei Titius nirgends eine klare und begrifflich scharfe Darstellung der „Grundanschauung“ Luthers und Kants, noch auch einen Beweis ihres Zusammenstimmens; da ich eben in der Idee des höchsten Gutes und in der Ablehnung von Glück und Verdienst noch nicht die wirkliche „Grundanschauung“ selber sehe, sondern nur eine Folge davon.

Wenn ich also nicht bloss auf die bisher aufgestellten Problemformeln, sondern auf die sachliche und wirkliche Klärung sehe, so muss ich wiederholen, was ich vorhin bereits sagte: Das Bedeutendste ist darin von Dilthey geleistet. So kurz er sich seiner Aufgabe gemäss auch äussern musste, so hat er aus der „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert“ und aus dem „natürlichen System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“ doch mit unmissverständlicher Klarheit unter den herrschenden historischen Richtungen auch als lutherische Bestandteile herausgestellt: Die Zurücknahme des dogmatischen Glaubens in die individuelle Menschenseele und die damit verbundene, über das Paulinische Christentum weit hinausragende Verselbständigung der Person, wofür er geradezu den Begriff der Autonomie auf religiösem Gebiete setzt, ein Begriff, der auf Kant direkt hinweist, wie Dilthey ja den Philosophen seinerseits auch in die transscendentaltheologische Richtung einordnet.

Wenn wir nun unsere Stellung dazu präzisieren, müssen wir sagen: Wir gehen erstens einen Schritt hinter Dilthey zurück, denn wir gewinnen, was er richtig durch eine Analyse der historischen Zusammenhänge herausstellt, dadurch, dass wir nun die Glaubensidee Luthers selbst analysieren. Unsere Analyse ist also keine allgemein-historische, sondern eine monographische. Wir betrachten (Kap. I) die Glaubensidee Luthers. Und da zeigt sich, dass eine zweifache Betrachtung notwendig wird, um die Idee moral- und religions-philosophisch würdigen zu können. Wir stellen die inhaltliche (§ 1) und die formal-praktische Seite (§ 2) der Lutherischen Glaubensidee dar, um dann zu sehen, wie beide sich zu einander verhalten (§ 3). Der Glaube nach der einen Seite ist der dogmatische Glaube, auf der andern ist er Glaubensprinzip. In dieser Weise gehen wir über Dilthey zurück, indem wir als Resultat der Glaubensanalyse, in dem Verhältnis von inhaltlichem Glauben und Glaubensprinzip eigentlich das erkennen, was Dilthey die Übertragung der Autonomie auf das religiöse Gebiet nennt. Nun gehen wir aber gleich weiter und über Dilthey hinaus, indem wir das Resultat nach allen Seiten in seine Folgen entwickeln.

Was nämlich für Luther Glaubensprinzip ist, das ist für ihn auch Prinzip der sittlich-religiösen Bethätigung des Menschen, seines Wirkens im Kreise seines Daseins, und so stellen wir (Kap. II) den Glauben und die Werke einander gegenüber. Um

nun auch hier das prinzipiell Neue mit voller Klarheit hervortreten zu lassen, gehen wir von dem historischen Kontrast aus. Das heisst: Wir gehen (§ 4) von einem Blick auf die geschichtliche Lage des Begriffs vom „guten Werk“ aus, sehen dann (§ 5), welche begrifflichen Unterscheidungen man überhaupt logisch machen muss, um den mannigfachen Sinn dieses Begriffs zu verstehen, untersuchen dann (§ 6), inwieweit Luther faktisch diese Unterscheidung macht, indem er den Sinn, in dem er das Wort braucht, den anderen Bedeutungen gegenüberhält; verdeutlichen uns (§ 7) daran den Gegensatz des Alten und Neuen, um nun (§ 8) das eigentlich Neue vollkommen für sich abzusondern. Und hier springt die ganze Bedeutsamkeit noch einmal mit augenscheinlicher Gewalt hervor.

Nachdem wir so das Glaubensprinzip für den Einzelnen haben zum sittlich-religiösen Bethätigungsprinzip werden sehen, untersuchen wir, wie nach Luther sich dieses Prinzip auswirken muss, gegen wen es der Einzelne zu bethätigen hat. Wir fragen also nach dem Verhältnis der Persönlichkeit zur sittlich-religiösen Gemeinschaft (Kap. III), der gegenüber des Einzelnen Glaube That werden soll. Zu dem Zweck ist aber erst die — zu der kritischen Betrachtung von Glaube und Werk überhaupt analoge — sozusagen genetische¹⁾ Frage zu erledigen, wie Luther sich im Einzelnen das Verhältnis von Thäter und That denkt (§ 9), um die unendliche Fülle der sittlich-religiösen Bethätigungsmöglichkeit im Leben zu verstehen (§ 10), in dem der Einzelne zum Nächsten in Beziehung tritt (§ 11), um mit ihm eine sittlich-religiöse Gemeinschaft zu bilden (§ 12).

In dieser Weise stellen sich uns Luthers sittlich-religiöse Ideen dar, in denen wir eine Parallele zu denen Kants gewinnen wollen. Ehe wir aber zu dieser Parallele selbst gelangen, müssen wir uns im zweiten Teile dieser Arbeit über die Prinzipien der Ethik und Religionsphilosophie Kants selbst orientieren.

Wir betrachten nach einem kurzen Rückblick (§ 13) zuerst das Moralprinzip Kants (Kap. IV), sehen erstens zu (§ 14), wie es nach Kant nicht bestimmt werden darf, und zweitens (§ 15), wie es allein bestimmt werden kann und bestimmt werden soll. Um nun seine Realisierung begrifflich zu ermöglichen, führt uns Kant zu den sogenannten Postulaten der reinen praktischen Ver-

¹⁾ Im religiös-metaphysischen Sinne.

nunft und der Idee des höchsten Gutes (§ 16) sowie zu der Idee der Intelligibilität der Persönlichkeit (§ 17), von der er weiter auf die Idee der Achtung vor der Person (§ 18) gelangt.

Wir sind aber damit bereits unvermittelt schon in religionsphilosophische Probleme gelangt, die wir im Grundriss erst in Kap. V behandeln. Hier stellen wir Kants Religionsprinzip selber fest (§ 19) und fragen dann nach den Mitteln, die von diesem Prinzip gestellte Aufgabe zu verwirklichen (§ 20).

Nun erst kommen wir zur Parallele zwischen Luther und Kant (Kap. VI). Wir stellen zuerst den bedeutsamsten Unterschied heraus, der einerseits in dem Gegensatz vom Dogmatismus Luthers und Vernunftglauben Kants liegt (§ 21) und andererseits in ihrer Methode (§ 22).

Der letzte Gegensatz ist bereits ein beschränkter, denn von ihm aus führt gerade von Luther schon die Brücke zu Kant (§ 23). Nun ziehen wir die Parallele Schlag auf Schlag. Wir sehen die Übereinstimmung (§ 24) zuerst in den Prinzipien, oder, wenn man will, in den Grundanschauungen (Verinnerlichung und Autonomie); verfolgen diese in ihre Konsequenzen, wo uns nun die Ablehnung von Glück und Verdienst (als ethisch-wertlos) begegnet (§ 25); und in der Weiterentwicklung der Grundanschauungen gelangen wir sogar auf eine religions-metaphysische Übereinstimmung (§ 26) mit Rücksicht auf die Freiheitslehre beider, woraus wieder eine Analogie der Begriffe von Achtung und Nächstenliebe folgt (§ 27); und mit der Idee der Kirche schliessen wir unsere eigentliche Untersuchung ab (§ 28).

Eine kurze Betrachtung, die von den Gedanken Kants über die historische Verwirklichung seines Ideales handelt, bildet das Ende der ganzen Arbeit.

I. Teil.

Die sittlich-religiösen Anschauungen Luthers.

Kapitel I.

Die Idee des Glaubens bei Luther.

Der Begriff des Glaubens ist eine religiöse Idee und zwar ursprünglich eine rein-dogmatisch-religiöse Idee. Er fasst nicht den Glauben an und für sich, sondern involviert immer die Rela-

tion eines Glaubensinhaltes oder Glaubensgegenstandes, eines Etwas, an das geglaubt wird. Dieser Inhalt ist zugleich immer das Charakteristische, das unterscheidende Kriterium der Glaubensanhängerschaft oder Glaubensgemeinschaft. Auf ihm beruht die Unterscheidung der „Gläubigen“ von allen ihrem Glaubensinhalte nicht Anhängenden und wenigstens meistens deren Charakterisierung als „Ungläubiger“; darauf schliesslich weiter die in jeder Glaubensgemeinschaft herrschende, einer gewissen Konsequenz sicher nicht ermangelnde Vorstellung der alleinseligmachenden Kraft gerade ihres Glaubens. Eine Vorstellung, die keineswegs etwa für die römische Kirche allein bezeichnend ist, wenn sie auch von ihr am schärfsten und unduldsamsten ausgeprägt worden ist. Im übrigen aber ist sie ein gemeinsames Merkmal der Glaubensgemeinschaft überhaupt, sobald sie ein offizielles Christentum darstellt, sodass, was Kant einmal über den offiziell kirchlichen Protestantismus und die „katholischen Protestanten“ sagt, auch heute noch zu Recht besteht.

Wohl scheint, auch nach Kant, das Christentum berufen zu sein, dieses Kirchentum zu überwinden. Allein von diesem erhabenen Ziele war es durch seine historische Gestaltung selbst abgeführt worden und hatte von ihm den weitesten Abstand erreicht — die Christenheit hatte sich am weitesten von der Idee des Christentums entfernt —, gerade in jenem Moment, in dem die gewaltige Persönlichkeit in die geschichtliche Entwicklung eingreift, ohne welche diese, in sittlicher und religiöser Rücksicht, nicht zu verstehen sein würde, Luther. Er musste also selbst bis zu einem gewissen Grade die dogmatische Leere und Starrheit brechen, um einem lebensvollen Glauben die Wege zu bahnen. Zwar überwand er jene nicht ganz, seine grosse That musste noch lange, lange ihrer Vollendung harren und muss in ihrer letzten Konsequenz auch heute noch ihrer Vollendung harren; aber er brachte doch ein neues Evangelium des Glaubens. Das Unabgeschlossene dieser seiner Mission, die zur Vollendung die kommenden Geschlechter weitergetrieben, und noch weiterrückt und weitertreiben wird, das liegt in nichts Anderem, als in seiner Glaubensidee. Er gab der Idee des Glaubens zu dem alten einen neuen Inhalt. Aber er gab diesen eben zu dem alten. Das heisst: er blieb auch befangen, durchaus befangen in dem historischen Dogmengehalte seiner Zeit. Und wohl über keinen grossen Menschen hatte die historische Kontinuität solche Macht, wie ge-

rade über ihn. Doch es war kein Unglück, da ja auch die Geschichte ebenso wenig Sprünge machen kann, wie die Natur. Er rief zur Freiheit auf und brachte Freiheit, aber er legte sie der Menschheit weder in den Schoss, noch brachte er sie ihr ganz. Und darin liegt vielleicht gerade die Grossartigkeit seiner Gabe. Er hinterliess der Menschheit ein Erbe, aber ein Erbe, das sie täglich und stündlich erobern muss, um es zu besitzen und in reicherem Masse, als er es selbst besessen hat.

§ 1.

Der inhaltliche Glaube.

Wer eine vergleichende Gegenüberstellung zweier sowohl durch die rein äussere Zeitdistanz der Geschichte als auch durch den allgemein bekannten Gegensatz ihrer Anschauungen getrennten Geister wahrnimmt, der kann sich, wenn nun gerade durch diese Gegenüberstellung auch eine Übereinstimmung der Anschauungen nachgewiesen werden soll, zumeist des Argwohns nicht erwehren, dass eben diesen Anschauungen Gewalt angethan werde, um sie mit einander in Einstimmung zu bringen. Man übersieht eben dann leicht, in eigenem Vorurteil, über dem allgemein bekannten Gegensätzlichen das weniger bekannte Zusammenstimmende. Man denkt nicht daran, dass so sehr im grossen Ganzen die Weltanschauungen aus einander liegen, doch im Einzelnen zum mindesten Berührungspunkte stattfinden können, ja man ist sich dessen nicht bewusst, dass selbst ein grosser Abstand im Einzelnen möglicherweise von hochbedeutsamen Berührungspunkten geradezu bedingt sein kann. Denn der grosse Fortschritt, der den Abstand ausdrückt, ist möglicherweise nichts anderes als eine konsequente Entwicklung des Gemeinsamen und Übereinstimmenden.

Um also erst gar nicht den Schein aufkommen zu lassen, als zwängten wir Luthers Glaubensidee in ein Konstruktionschema, um sie für Kants Anschauungen gleichsam zu präformieren, wollen wir sie erst nach einer Richtung hin betrachten, nach der sie mit ihnen nicht nur nichts gemeinsam hat, sondern ihnen eigentlich stracks entgegen ist; nach einer Richtung hin, nach der Luther durchaus stehen geblieben ist auf dem dogmatisch-, heute würden wir sagen: konfessionell-beschränkten Standpunkte der alleinseligmachenden Kirche, trotzdem er diesen in anderer Hinsicht überwinden helfen, ja seine Überwindung selber anbahnen sollte. Wir meinen eben jenen schon erwähnten naiven

kirchlichen Standpunkt, der in der Relation des Glaubens zu dem woran man glaubt, also zum Glaubensinhalte, liegt, und der in der Starrheit des Dogmenbekenkens zum Ausdruck kommt; kurz, modern gesprochen, den Standpunkt des Dogmatismus und Orthodoxismus. Das wollen wir hier also, um nicht Luthers Verdienste in irgend einer Beziehung scheinbar zu überschätzen, mit allem Nachdruck betonen, dass er seinem Glaubensinhalte nach durchaus orthodox-dogmatisch-gläubig war, vom Standpunkte unserer Weltanschauung aus betrachtet, also sozusagen rückständig, immer noch mittelalterlich dachte. Luthers Glaube ist seinem Inhalte nach durchaus der dogmatische Kirchenglaube der Christenheit, wie ihn etwa D. Fr. Strauss als im Wesen des Christentums durchaus analytisch enthalten ansieht, um, weil wir heute diesen Dogmenglauben nicht mehr haben, beweisen zu können, dass wir „keine Christen mehr“ sind.¹⁾ Ein Glaube, der nach dieser *petitio principii* von Strauss und aller derer, die etwa die moderne Theologie als „Pseudochristentum“ verdächtigen, zwar „christlich“ ist, der aber natürlich nicht Kants Glaube war. Dagegen ganz im Sinne dieses kindlichen Dogmenglaubens gilt Luther die „Bibel“, das „heilige Evangelium“, das „Gotteswort“ als das Fundament all seines Denkens, all seiner Überzeugung. Es ist darum nicht einen Augenblick zu bestreiten, oder auch nur zu bezweifeln, dass Luther in der seiner Überzeugung gemäss zwar von Menschen geschrieben, aber in ihrem Inhalte von Gott selbst gegebenen und eingegebenen Schrift die Basis seiner Weltanschauung hatte. Wir sagen: Weltanschauung und nehmen dabei das Wort in möglichst weitem Verstande, sowohl in theoretischer, wie in praktischer Bedeutung.

Sein theoretisches Weltbild, sofern man bei ihm überhaupt davon reden darf, unterscheidet sich wohl in Nichts von dem, welches die Bibel entwirft. Wir geben das ohne weiteres zu, und zwar um so eher, als ein gänzlicher Mangel theoretisch-philosophischer Erkenntnis, ja sogar an blossen Verständnis, Interesse und Neigung dazu, sich in Luthers durchaus aufs Praktische gerichteten Wesen nicht verkennen lässt. Vielmehr tritt seine Abneigung dagegen und sicher auch ein gewisser Mangel an Bildung selbst für seine Zeit offen zu Tage. Es ist ihm voller Ernst da-

¹⁾ Vergl. Strauss: Der alte und der neue Glaube. S. 8—62. (Bonn 1895.)

mit, wenn er sagt: „Cicero übertrifft Aristoteles weit in Philosophie und Lehren.“¹⁾ Der Wissenschaft hätte Luther sicherlich keinerlei Einfluss auf den Inhalt seiner nach den christlichen Dogmen sich richtenden Weltansicht gestattet, um sie irgendwie zu modifizieren, selbst wenn ihm an der Geschlossenheit und Widerspruchslosigkeit einer Weltanschauung überhaupt mehr gelegen gewesen wäre, als ihm in Wirklichkeit daran gelegen war, und wenn ihm überhaupt je der Gedanke an eine Umgestaltungsbedürftigkeit und Verbesserungsnotwendigkeit der biblischen jüdisch-christlichen Anschauungsweise in theoretischer Beziehung gekommen wäre. Aber er dachte erst gar nicht daran. Nicht bloss galt ihm Aristoteles überhaupt als „Ungehener“, „Lügner und Bube“, als der „elende Mensch“, der „verdammte, hochmutige Heide“, im Vergleich zu dem „ein Töpfer mehr Kunst hat von natürlichen Dingen, denn in denen Büchern steht“,²⁾ sondern er verabscheute ihn vor allem deswegen, weil die „Schrift“ und Aristoteles doch nicht einerlei Lehre waren, sich nicht zu der Deckung bringen liessen, welche die Scholastiker durch allerlei Kniffe des Vertuschens und Spintisierens versuchten. Luther sagte kurz und bündig: „Der heilige Geist ist grösser, wie Aristoteles,“³⁾ oder: wir werden „in der heiligen Schrift überreichlich belehrt, von allen Dingen, davon Aristoteles nicht den kleinsten Geruch je empfunden hat.“⁴⁾ Das bedeutet aber für Luther nichts Anderes, als: nicht bloss Aristoteles, sondern die ganze philosophische Wissenschaft — beide wurden ja zu seiner Zeit und nun auch von ihm selbst identifiziert —, ist gar nichts, ist wertlos; nicht sie hat unsere Anschauung zu bestimmen, sondern das allein kann und darf die Schrift. Die einzige heilsame Wissenschaft wäre überhaupt die Kenntnis der heiligen Schrift. Alle andere Wissenschaft ist verderblich, schädlich und gefährlich. Ausdrücklich sagt er:

¹⁾ Tischgespräche: Erlanger Ausgabe LXIII. S. 341. Wir zitieren im folgenden immer nach der Erlanger Ausgabe. Nur die Schrift „De captivitate Babylonica“ wird nach Kaweraus Übersetzung (Volksausgabe I. Bd.) zitiert.

²⁾ Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation: Von des christlichen Standes Besserung. XXI. S. 345. Dazu liessen sich auch noch viele Belege aus anderen Schriften erbringen, z. B. „über die babyl. Gefangenschaft“, Schreiben und Erwiderung „auf des Bocks zu Leipzig Antwort“ (XXVII) etc.

³⁾ Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche. S. 402.

⁴⁾ Sendschreiben an den christlichen Adel. S. 345.

„Die hohen Schulen sind grosse Pforten der Hölle, so sie nicht emsiglich die heilige Schrift üben und treiben ins junge Volk.“¹⁾ Auch hätte Luther sich mit der Vorstellung des Teufels nicht so viel zu schaffen machen müssen, wie er es in Wirklichkeit that, damit man nicht überzeugt wäre, dass seine Weltansicht mit der mythisch-biblischen übereinstimmte. Er hätte nicht mit solcher Energie, wie er es that, die Gottheit der Persönlichkeit Jesu in den Mittelpunkt seiner ganzen Denkart rücken dürfen, sollten wir seine christliche Dogmengläubigkeit auch nur einen Augenblick in Frage ziehen können.

Nicht minder zweifelhaft ist es, dass für Luther die Schrift ebenso wie die Inhalte der theoretischen Weltanschauung als Wahrheitsinhalte von Sein und Geschehen auch die Inhalte der praktischen Lebensanschauung, die Inhalte des Sollens und der Pflicht lieferte. Und wenn wir hier auch den Nachdruck nicht auf den Begriff praktisch, sondern auf die Inhalte legen müssen, so dürfen wir doch auch sagen: diese Inhalte lieferte die Schrift zunächst ausschliesslich. Mag er auch dieser Ansicht selbst allen

¹⁾ a. a. O. S. 351. Wenn Luther im Gegensatz dazu an anderen Stellen, wie namentlich auch in seinem Sermon an die Rats Herrn, auf humanistische, ja sogar aristotelische Studien dringt, so thut er es notgedrungen, unter Melanchthons Einfluss, um für die neue Glaubensorganisation eine einigermaßen philosophische Begründung zu haben. Aber sie mussten doch immer der heiligen Schrift angepasst werden und sich manche Korrektur gefallen lassen. Es kommt für Luther in Rücksicht auf die „Künste und Sprachen“ immer nur darauf an, dass sie lehren „die heilige Schrift zu verstehen und weltlich Regiment zu führen“, er sieht dabei ängstlich darauf, dass sie auch „ohne Schaden“ sind, und betont, „lasst uns gesagt sein, dass wir das Evangelium nicht wohl werden erhalten ohne die Sprachen.“ Die Wissenschaft um ihrer selbst willen, namentlich die Philosophie, die sich selbständig eine Weltanschauung gründen will, ist ihm auch hier nur „des Teufels Dreck“.

Der „heiligen Schrift und guten Büchern“ wird ausdrücklich wieder „Aristoteles mit unzähligen schädlichen Büchern, die uns nur immer weiter von der Bibel führten“, entgegengestellt; und wenn er bei „Poeten und Oratores“ nicht darauf sieht, „ob sie Heiden oder Christen wären, griechisch oder lateinisch“, so will das nichts besagen, er hält sich nur an sie, „weil man aus solchen Büchern die Grammatik lernen muss“. Die Philosophie findet in seiner „Librarei“ prinzipiell keinen Platz. (Vgl. dazu die vorzügliche Lutherbiographie von Lenz: Martin Luther, Festschrift der Stadt Berlin zum 10. November 1883. Von Dr. Max Lenz, Professor der Geschichte an der Universität Berlin. Gärtners Verlagsbuchhandlung, Berlin 1897. III. Aufl., besonders S. 179 und 180.)

Boden entzogen haben — wir werden das selbst noch sehen — er hat ihr doch gehuldigt. „Nicht ketzerische und unchristliche Gesetze“ können unser Thun bestimmen. „Wo das wäre, wozu wäre die heilige Schrift not oder nutze?“ Die bindende Normbestimmung der Schrift als des Inbegriffs sittlicher Inhalte, der Anweisung unserer einzelnen Pflichten, der Richtschnur für's praktische Leben ist für Luther so selbstverständlich, die inhaltliche Abgeschlossenheit und Vollkommenheit so klar, dass es irgend welcher Gesetze ausser ihr für's Handeln nicht bedarf.¹⁾

Wenn es also zum Wesen des Christentums, wie Strauss meint,²⁾ gehören sollte, dass der Christ sage: „Wissenschaft hin, Wissenschaft her, so steht es einmal in der Bibel, und die Bibel ist Gottes Wort,“ dass er die Person Jesu von Nazareth als Gottheit glaube, die Schrift „als Richtschnur für Glauben und Leben ansehe“; kurz, selbst dann, wenn das, was man heute Dogmatismus und Orthodoxismus nennt, wirklich im Wesen des Christentums unabtrennlich liegen sollte, also auch nach Strauss wäre Luther ein Christ gewesen. Ein Christ in durchaus dogmatischem Sinne des Wortes. Er hat das Dogma mit der Betonung des Schriftglaubens nicht überwunden; er hat es sogar eben dadurch erneuert. Man wird nicht glauben dürfen, dass es zuviel gesagt sei, wenn Harnack ihn den „Restaurator des alten Dogmas“ nennt.³⁾ Ja, er geht in diesem Dogmatismus so weit, dass er jede Behauptung, wie jede Widerlegung aus der Schrift nehmen zu sollen glaubt. Nicht bloss gilt ihm in dieser „ein Spruch mehr als alle Bücher der Welt“,⁴⁾ sie gilt ihm als der Begriff der Wahrheit überhaupt in theoretischer, wie in praktischer Beziehung. „Du musst dich gründen auf einen hellen, klaren, starken Spruch der Schrift, dadurch du dann bestehen magst, denn wenn du

¹⁾ a. a. O. S. 286.

²⁾ Strauss a. a. O. S. 11 f.

³⁾ Harnack a. a. O. III. Bd. S. 731 betont ganz besonders auch die Verlebendigung des Dogmas von der Gottheit Christi: „Es hat,“ sagt er (ebenda), „keinen Theologen nach Athanasius gegeben, der die Lehre von der Gottheit Christi für den Glauben so lebendig gemacht hat, wie Luther.“

⁴⁾ An die Herren deutschen Ordens, dass sie falsche Keuschheit meiden und zur echten ehrlichen Keuschheit greifen, Ermahnung. XXIX. S. 21.

einen solchen Spruch nicht hast, so ists nicht möglich, dass du bestehen könntest.“¹⁾

Wenn wir diese Auffassung Luthers kennen lernen, überkommt uns Neuere unwillkürlich eine Art schmerzlicher Befremdung. Wir fühlen uns abgestossen, wie von dem starren, kalten, toten Gesetzesglauben der Juden, der der Persönlichkeit alles Leben und dem Leben allen Sinn zu nehmen droht. Vernunft und vernünftiges Wollen scheint ausgeschaltet durch die Beschränktheit des dogmatischen Glaubens, und wir fragen: Ist das der Luther, von dessen Erscheinen wir in der Geschichte eine neue Zeitepoche datieren?

So haben wir uns kurz über den Inhalt von Luthers Glaubensidee orientiert und gesehen, dass der grosse Reformator in der That nichts Anderes dazu hat, als was, wie wir vorhin sagten, Kriterium einer Glaubensgemeinschaft im kirchlichen Sinne des Wortes ist, in unserem Falle der christlich-kirchlichen Glaubensgemeinschaft: der dogmatische Glaube und die Überzeugung seiner alleinseligmachenden Kraft. Das „Wort Gottes“ sieht er als für alle bindend an und ausser der durch dieses Wort begründeten Kirche giebt es auch für ihn keine „Seligkeit“. ²⁾ Dadurch wird zur Genüge klar geworden sein, dass wir uns des ganzen Lutherischen Dogmatismus bewusst bleiben, dass wir weit davon entfernt sind, seine Anschauungen mit denen Kants nach jeder Richtung hin in Übereinstimmung bringen zu wollen, oder sie gar mit ihnen zu identifizieren. Vielmehr denken wir hier rücksichtlich des Dogmatismus Luthers genau, wie Harnack, der da sagt: ³⁾ „Er stand nicht im Bunde mit hellen Geistern, welche die Theologie berichtigen und damit eine zutreffende Erkenntnis der Welt und ihrer Ursachen heraufführen wollten. In ihm lebte überhaupt nicht der unwiderstehliche Drang des Denkers, der nach theoretischer Klarheit strebt, ja er hatte einen instinktiven Widerwillen und ein eingeborenes Misstrauen gegen jeden Geist, der lediglich von der Erkenntnis geleitet, Irrtümer kühn berichtigt. Wer auch hier für den ‚ganzen Luther‘ heute meint eintreten zu können, der kennt ihn entweder nicht, oder setzt sich selber dem Verdachte aus, dass ihm die Wahrheit der Erkenntnis eine geringfügige

¹⁾ Dritte Fastenpredigt vom Jahre 1523. XXVIII. S. 223, vgl. auch die erste Fastenpredigt XXVIII. S. 206.

²⁾ Kirchenpostille X. S. 162, vgl. Harnack a. a. O. III. S. 745.

³⁾ Harnack a. a. O. III. S. 732 f.

Sache ist.“ Und doch wird man auch weiter mit Harnack sagen können: „Luther hat uns für diesen Ausfall nicht nur dadurch entschädigt, dass er religiöser Reformator war, sondern auch durch den unerschöpflichen Reichtum seiner Persönlichkeit. Welch eine Fülle umschloss diese Persönlichkeit.“ Aus dieser ihrer Fülle trieb Luthers Persönlichkeit auch das hervor, was nicht bloss theologische und kirchliche, sondern allgemeine Bedeutung gehabt hat, so eng es mit dem reformatorischen Prinzip, der reformatorischen Kraft Luthers verknüpft, ja mit ihr eines und dasselbe ist, nur von anderer Seite gesehen; und diese allgemeine Bedeutung wird es auch behaupten. Eben darin werden wir auch Berührungspunkte und zwar tiefliegende Berührungspunkte mit Kant antreffen, ohne etwa des einen Anschauungen mit denen des anderen gleichzusetzen.

§ 2.

Der formal-praktische Glaube.

In Rücksicht auf den Inhalt des Lutherschen Glaubens können wir also nichts eigentlich Neues, keine eigentliche Neuschöpfung gegenüber der alten Kirche feststellen. Selbst der Umstand, dass er die Persönlichkeit Jesu als Gottheit glaubte und ihre Erlöserkraft im Kreuzestode in den Mittelpunkt des religiösen Interesses stellte, das wäre nichts prinzipiell Neues im Verhältnis zum alten Dogmatismus, für den ja Jesus auch Gottsohn und wahrhafter Gott gewesen und sein Tod die *condicio sine qua non* der Erlösung aus den Ketten der Sünde und des Verderbens bedeutet hatte. Luther selbst war zwar der Überzeugung, und zwar oft, wenn auch nicht immer, der richtigen Überzeugung, dass in der alten Kirche auch aller inhaltlicher, dogmatischer Glaube verloren gegangen sei. Vom „Papst und den Seinigen“, oder wie er lieber will, vom „Antichrist und seiner Rotte“ sagt er: „Denn weil sie des Glaubens sind, dass kein Gott, keine Hölle, kein Leben nach diesem Leben sei, sondern leben und sterben, wie eine Kuhe, Sau und ander Vieh, 2. Petr. 2, 12, so ists ihnen gar lächerlich, dass sie sollten Siegel und Briefe oder eine Reformation halten.“¹⁾ Und dem gegenüber will er in der That nur das Dogma, wie es

¹⁾ Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet. XXVI. S. 126 f. In dieser Schrift kehrt er eigentlich gerade den dogmatischen Standpunkt wider die „Papisten“ hervor.

lie „Schrift“ für ihn bietet, mit besonderem Nachdruck hervor-
 zehren. Man mag ihn darum, wie Harnack, mit Recht, als den
 „Restaurator des alten Dogmas“ ansehen; hätte er aber nur auf
 die Erneuerung des dogmatischen Schriftglaubens gedrungen, und
 wäre seine Wirksamkeit damit beschlossen, wie D. Fr. Strauss¹⁾
 meint, so würden wir ihm heute geringen Dank wissen, und was
 weit mehr ist, seine historische Bedeutsamkeit würde absolut un-
 verständlich sein. Dass Luther am Kulte manches, ja vieles ver-
 einfacht und abgeschafft hat, könnte man als etwas Neues ansehen
 wollen. Aber man würde doch sehr irren, wollte man dem an
 und für sich etwelche historische Bedeutung beimessen, wenn
 eben diese Abschaffung nicht ihren Grund in höheren Prinzipien
 hätte. Damit eine Persönlichkeit überhaupt geschichtlich bedeut-
 sam werde, das Kulturgeschick der Menschheit in grossartiger
 Weise bestimme und ihm Richtung gebe, dafür ist es nicht mit
 Verneinen und Abschaffen genug; und insbesondere ist es damit
 nicht genug für die Geschichte der Religion. Nur verneinende,
 wenn auch schwärmerische Geister hinterlassen keine Spur von
 ihren Erdentagen auf dem Schicksalswege der Geschlechter. Oder
 sehen wir heute noch Bildersturm und Bilderwut auf die Ge-
 schichte grossartig weiterwirkenden Einfluss ausüben, den der
 Historiker auch nur des Fixierens für wert hielte? Nein! zur
 geschichtlichen Bedeutsamkeit gehört mehr: ein Ausserordentliches,
 Exemplarisches. Und dies ist immer etwas Positives, eine eigen-
 artig neue Schöpfung. Nicht destruktiv, sondern konstruktiv,
 nicht bloss zerstörend, sondern schaffend muss das Wirken einer
 Persönlichkeit sein, die für die Geschichte Wert und Bedeutung
 haben soll. Und erst aus dem, was sie positiv schafft, was sie
 der Menschheit Neues bringt, müssen wir verstehen können, warum
 sie alte überlebte Seinsformen aufzuheben trachten muss. Der
 eminenten Wirksamkeit Luthers muss darum auch ein in der That
 neues, in der Geschichte der Menschheit einzigartiges Moment
 entsprechen, aus dem heraus wir auch verstehen, wie er manches
 vereinfachen und abschaffen konnte, was ihm bedeutungslos und
 unwesentlich, ja verderblich erschien, ohne dass wir darum diese
 Abschaffung an sich selbst für etwas Historisch-Wesentliches
 halten dürften. Es fragt sich nur: Was ist das Historisch-Be-
 deutsame an Luther? Das Neue, das er bringt, schliesst sich un-

¹⁾ a. a. O. S. 21.

mittelbar an das Alte an, das er überkommt, so verschieden es auch von ihm ist. Es schliesst sich an die Hauptdogmen an, welche die junge Kirche — in ihrem ursprünglich fast überkonfessionellen Drange, den sie von der Mystik empfangen, sich selbst hemmend, — später um so eifriger festhalten musste, je mehr sie in ihrem Bestande von der alten gefährdet ward. Aber Luther selbst hatte es schon mit der ganzen Kraft seiner im Innersten dogmatisch angelegten Natur festgehalten. Und doch gab er seiner Glaubensidee zu dem alten einen neuen Inhalt, einen ganz anderen Inhalt, als ihn der alte Glaube gehabt, und wie er in dessen Wesen nicht analytisch liegt.

Ein Inhalt im bisherigen Sinne ist das allerdings nicht. Es ist sozusagen kein materialer, inhaltlicher Inhalt, der Dogmen und inhaltliche Lebenssatzungen betrifft, sondern ein formaler Glaube, ein Glaubensprinzip.

Man hat seine historische Bedeutung von jeher in der Betonung der allein-rechtfertigenden Kraft des Glaubens gesehen. Wir könnten nichts dagegen haben, wenn man sich nur immer bewusst wäre, dass damit seine Bedeutung nicht erschöpft ist, dass seine reformatorische Kraft zwar in dieser Betonung ihren Angriffspunkt findet, aber von hier aus unendlich weitergreift. Und selbst in der Betonung des alleinrechtfertigenden Glaubens liegt eine neue Wendung, auf die man nicht immer Rücksicht nimmt. Nur mit dieser haben wir uns, solange wir seine Glaubensidee an und für sich betrachten, zu beschäftigen, noch nicht aber damit, wieweit diese Wendung hochbedeutsame Folgen nach sich führt. Bleiben wir also zunächst bei der Frage nach der alleinrechtfertigenden Kraft des Glaubens stehen, und sehen wir zu, wie Luther sie versteht. Gewöhnlich glaubt man diesen Begriff damit zu erschöpfen, dass man sagt, Luther habe gelehrt: der Mensch vermöge durch eigene gute Werke nichts, sondern in ihm wirke allein der Glaube alles, und zwar der Glaube an die Erlösungsthat Christi: diese gebe ihm, indem er fest daran glaube, auch die Rechtfertigung, zu der er selber nichts hinzuthun könne. Diese Auffassung von der Lutherischen Glaubensidee ist richtig und unrichtig zugleich. Das heisst: sie ist nicht erschöpfend, sie ist zu eng. Gewiss war das Erlösungsbedürfnis in Luther besonders lebendig und für seine Religiosität und seinen Glauben bestimmend. Aus eigener Kraft, das war allerdings seine Überzeugung, kann der Mensch des Sündenelends nicht ledig werden,

darum bedarf er jener Erlösungsthat. Und auch dieser kann er aus eigener Kraft — das ist ebenfalls ganz richtig im Sinne Luthers gedeutet — nichts hinzuthun. Insoweit hat die erwähnte Deutung des Begriffs vom alleinrechtfertigenden Glauben bei Luther Recht. Wenn sie damit aber dessen Wesen erschöpft zu haben meint, ist sie im Unrecht. Denn erstens liegt in der Betonung des passiven „Nichts-Hinzu-Thun-Könnens“ wiederum nichts eigentlich Neues, es ist im Begriff der „Erlösung“ analytisch enthalten. Was sollte denn der Mensch dieser hinzuthun können, wenn er ihrer als Wirkung der göttlichen Erlösungsthat theilhaftig wird, er also keiner Eigenerlösung mehr bedarf? Mag Luther darum auch das Erlösungsdogma besonders und viel schärfer betont haben, wie es vor ihm geschah, so könnte man darin, wenigstens im Prinzip nichts Neues, nichts Historisch-Einzigartiges sehen, das die Grösse seiner Wirksamkeit und seine Bedeutung auch für uns Neueren erklärt; es wäre eben nur eine neue, besonders scharfe Betonung des alten Dogmas. Zweitens: Luthers Ansicht lediglich so gefasst, liesse sich viel weniger als Beauptung des alleinrechtfertigenden Glaubens, denn als solche der alleinrechtfertigenden Erlösung verstehen, wie auch vorher alle, die gerade auf die That Jesu ihr religiöses Interesse konzentrierten, trotz der Übereinstimmung im Wort (*sola fide*) mit Luther, in Wirklichkeit das Verhältnis fassten. In der Art aber, wie Luther den Glauben betont, liegt eine Wendung zur sittlichen Aktivität, unbeschadet der religiösen Passivität des „Nichts-Hinzuthun-Könnens“. Zu diesem passiven Moment tritt für Luther ein subjektives aktives, die Glaubensthat der Persönlichkeit tritt in den Vordergrund der sittlich-religiösen Wertsetzung. Von jedem gilt: „Da steht jeder Einzelne für sich allein, sein Glaube wird verlangt.“¹⁾ Und das ist das absolut Neue und Einzigartige in Luthers Wirken: die Verinnerlichung des Glaubens durch die thatvoll-lebendige sittliche Gesinnung.²⁾

¹⁾ Von der Babyl. Gefangenschaft der Kirche. S. 414.

²⁾ Mag selbst Paulus dem Wort die Kraft und die That gegenüberstellen, worin Luther ihn aufnimmt, so hat doch für den Apostel Kraft und That viel eher eine mehr contemplative Bedeutung, und ich glaube, die Übereinstimmung des Apostels mit dem Reformator im Prinzip ist mehr eine wörtliche als eine wirkliche. Das Hervorkehren des Spontanen, Persönlichen ist und bleibt Luthers Verdienst. Unsere späteren Ausführungen werden das noch deutlicher nahe legen.

Zuerst soll der theoretisch-externalisierte inhaltliche Glaube zurückgenommen werden in das menschliche Herz, er soll verinnerlicht werden, indem der Mensch nicht bloss ihm nachlebt und in ihm lebt, sondern ihn lebt. Nur diese Verinnerlichung giebt jenem Glaubensinhalt, der an sich nichts Anderes ist, als eine theoretische Funktion, Wert, weil er dadurch erst zum erlebten, religiösen Glauben, einer Funktion des religiösen Gemütes wird. Jenen Dogmenglauben haben seinem theoretischen Inhalte nach auch die Teufel, die da „glauben und zittern“; aber er ist nicht ihr Herzeigentum, in dem, und nach dem sie leben, und das sie leben. Das aber soll der Mensch, weil und nur darum weil es Gott gefällig ist.

Hier schon sehen wir deutlich, wie die beiden Bedeutungen des Glaubens bei Luther sich vereinigen und zusammentreten müssen, die wir darum doch begrifflich immer streng von einander zu unterscheiden haben, um nicht dieselben Fehler und Missverständnisse zu begehen, welchen beschränkte Gegner Luthers immer anheimfallen, die aber selbst kritische Geister von der Schärfe und Bedeutung eines Strauss oft nicht vermeiden.

Dem inhaltlichen Glauben tritt hier also ein formaler Glaube, dem Glaubensinhalt ein Glaubensprinzip gegenüber. Das Glaubensprinzip ist die Überzeugung, die da glaubt aus Liebe zu Gott. Es ist der Glaube, es sei Pflicht zu glauben an den Inhalt der Schrift und danach zu leben, nicht bloss weil dieser wahr sei, noch weniger, um damit „Gottes Huld zu erringen,“¹⁾ um von Gott etwas zu „verdienen“,²⁾ sondern lediglich Gott zu Liebe und Gott zur Ehre. Dieser Glaube allein hat Sinn, Wert und Bedeutung vor Gott, weil in ihm die Liebe zum Ausdruck kommt, und weil er ohne Liebe nicht sein kann, während der inhaltliche Glaube wohl ohne die Liebe sein kann und meist auch ohne die Liebe ist. Darum kann sich Luther³⁾ auf Paulus berufen: „Wenn ich mit Menschen- und Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich weissagen könnte und wüsste alle Geheimnisse und

¹⁾ Vgl. den Sermon von den guten Werken XX. S. 209

²⁾ Vgl. die 4. Fastenpredigt vom Jahre 1523. XXVIII. S. 231 ff.

³⁾ Zu wiederholten Malen, besonders im „Sermon von den guten Werken“, in der „Freiheit eines Christenmenschen“ und in einigen Fastenpredigten vom Jahre 1523.

hätte allen Glauben, also dass ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts.“

Nun verstehen wir, wie Luther sagen kann, der Glaube allein rechtfertige, und doch auch wieder mit Paulus: Hätte ich „allen Glauben“, hätte aber „der Liebe nicht“, so wäre ich nichts. Er redet da eben von zweierlei Glauben; im letzten Falle vom dogmatisch-inhaltlichen, im ersten von dem formalen praktischen Glauben, dem Glaubensprinzip, das ihm eins ist mit der guten, gottgefälligen Gesinnung; und zwar für ihn deswegen eines ist mit der guten Gesinnung, weil es eines ist mit dem rein persönlichen Streben, das „nicht seine Sache sucht, sondern allein das Wohlgefallen Gottes.“ So versteht es sich für Luther, „dass solche Zuversicht und Glaube Liebe und Hoffnung mit sich bringt. Ja, wenn wirs recht ansehen, so ist die Liebe das erste und geradezu gleich mit dem Glauben.“ Darum meint Luther auch: Zu reden wüssten sie wohl „von der Lehre, die auch gepredigt wird, als vom Glauben“ . . . aber dieser Glaube ist nichts wert. . . . „Gottes Reich steht nicht in den Worten, sondern in der Kraft und in der That.“¹⁾ Das bedeutet aber für Luther nichts Geringeres, als: Der Glaube an Worte, selbst an die der Schrift, kurz an allen Glaubensinhalt, ohne die gute Gesinnung, ohne die Überzeugung der Gottgefälligkeit, kurz „ohne die Liebe ist nichts wert; ja er ist nicht ein Glaube, sondern ein Schein des Glaubens, gleichwie ein Angesicht im Spiegel gesehen, nicht ein wahrhaftiges Angesicht ist, sondern ein Schein des Angesichts.“²⁾

Dieser praktische Glaube unterscheidet Luther also von der alten Kirche, stellt ihn hoch über diese, und in die Nähe der Mystiker. Aber auch von der Mystik ist er zu trennen, von der spekulativen Eckhartschen, weil er die Verinnerlichung durchaus ins Praktische, nicht in die Metaphysik verlegte; von der „praktischen Mystik“ aus einem anderen hochbedeutsamen Grunde. Zwar hatte auch diese das Religiöse in die Verinnerlichung des reinen Herzens-nicht theoretischen Glaubens gelegt. Aber in der Selbstversenkung des Individuums in die Gottheit, des Endlichen ins Unendliche hatte die praktische Mystik einerseits eine Selbstentäußerung der Persönlichkeit, ein Aufheben des Individuums, anderseits einen Zu-

¹⁾ Erste Fastenpredigt (vom Jahre 1523) XXVIII. S. 208 ff.

²⁾ Ebenda.

stand der Beglückung und Befriedigung gesetzt. Dadurch stehen sie Luther entgegen. Denn dieser sucht im Glauben „nicht seine Sache“, sondern nur das Wohlgefallen Gottes; und er sucht eben darum das Wohlgefallen Gottes nie und nirgends um seines Glückes und seiner Befriedigung willen, sondern nur um seiner, d. h. des göttlichen Wohlgefallens selbst willen. Er will von Gottes Huld nichts „verdienen“, sondern alles „umsonst“ thun und alles „umsonst“¹⁾ von Gott erhalten. Und endlich unterscheidet er sich von der Mystik dadurch, dass die Persönlichkeit im Glauben zwar auf der einen Seite aber nur rücksichtlich ihres Glückstrebens sich ihrer selbst entäußert, auf der andern Seite aber eigentlich dadurch erst ganz auf sich selbst gestellt wird und zu herrlicher Freiheit und Selbständigkeit gelangt. Auch hier bildet die Aktivität des Glaubens das unterscheidende Moment. Wir werden bald sehen, wie dieser aktive, persönliche, rechte, fromme Glaube, der da glaubt Gott zu lieb und zu Gefallen, nach Luther den Menschen auf eine eigene Art frei und selbständig macht; wie er dem einzelnen Frommen den „rechten Verstand“ und die „Macht, zu schmecken und zu urteilen, was da recht oder unrecht im Glauben wäre,“²⁾ giebt, nämlich in dem inhaltlichen, dogmatisch-theoretischen.

So treten inhaltlich-dogmatischer und formal-praktischer Glaube in eine ganz bestimmte Wechselbeziehung, die wir noch näher zu betrachten haben. Dadurch wird auch die Bedeutung jedes einzelnen der in Wechselwirkung tretenden Faktoren noch besonders klar werden.

§ 3.

Das Verhältnis von inhaltlichem und formal-praktischem Glauben.

Wir deuteten soeben darauf hin, dass ein eigentümliches Wechselverhältnis zwischen inhaltlichem und formalem Glauben bei Luther bestehe. Und dieses ist um so enger, als Luther selbst beide Begriffe in der Reflexion und Abstraktion nie ausdrücklich getrennt hat, wiewohl er sie praktisch unterscheidet, und zwar sie unterscheidet, um sie auch mit einander wieder in

¹⁾ Vgl. Freiheit eines Christenmenschen XXVII. S. 191. Später wird uns diese Lutherische Glaubensauffassung in ihrer ganzen Tragweite be-
gegnet.

²⁾ Sendschreiben an den christlichen Adel. XXI. S. 288.

Eins setzen zu können. Wir wollen das hier an die Spitze der Untersuchung über das Wechselverhältnis beider Begriffe stellen, weil es die Quelle unzähliger Missverständnisse gewesen ist.

Sehen wir uns nun diese Wechselbeziehung näher an, so kommt hier schon ein eigentümliches Schwanken zum Ausdruck, das sich bald als die Schwebelage zwischen dem Konfessionellen und dem Überkonfessionellen in Luthers Glaubensauffassung offenbart. Wir haben ja bereits des längeren ausgeführt, inwiefern der Reformator noch durchaus befangen geblieben ist in dem, was man das Kirchentum am Christentum nennen kann, in den Dogmen, den zeitlichen Glaubenssätzen, denen er zeitlose Geltung anerkennt. Und doch ist auch hier schon ein gewaltiger Fortschritt zum Überkonfessionellen gegenüber der alten Kirche zu konstatieren. Dieser liegt eben darin, dass selbst der Schriftglaube nicht als Alleingut und ausschliesslicher Besitz einer sichtbaren Religionsgemeinschaft gedacht wird, sondern als wertvoll auch ausser ihr gilt, wenn ihn die Person nur in ihr Herz aufnimmt. „Lass fahren Sakrament, Altar, Pfaff und Kirche; denn das göttlich Wort . . . ist mehr denn alle Dinge, welches die Seele nicht mag entbehren, so wird dich der rechte Bischof Christus selber speissen mit demselben Sakrament.“¹⁾ Hier wird vollkommen deutlich, was wir vorhin bereits über die Verinnerlichung des Dogmenglaubens sagten; dass er nicht als theoretische Funktion externalisiert, sondern in das menschliche Herz, in die Persönlichkeit, die ihn nachlebt und lebt, selbst zurückgenommen werden sollen, damit er vor Gott Wert habe. Die äusseren Zeichen soll man „fahren lassen“ und innerlich und „geistlich“ auch den Dogmenglauben, den Glauben an „Schrift“ und „göttliches Wort“ üben. Durch diese Forderung erhält das Wesen der Verinnerlichung seine gewaltige Tragweite, die wir später in ihrer ganzen Bedeutung verfolgen werden.

Damit haben wir aber bereits das erste Wechselverhältnis zwischen inhaltlichem und praktischem Glauben erfasst. Denn eben diese Verinnerlichung ist eine Funktion des praktischen Glaubens, sie ist nur möglich durch diesen, durch die Liebe, die da, „wenn wirs recht ansehen, . . . geradezu gleich mit den

¹⁾ Ein Unterricht der Beichtkinder über die verbotenen Bücher Dr. Martin Luthers. XXIV. S. 205 f. Zu vergleichen wäre auch der Sermon vom Bann und der Sermon vom Hochw. Sakrament. Auf die eigentliche Stellungnahme Luthers zur Kirche kommen wir noch ausführlicher zurück.

Glauben“ ist. Und der Schriftglaube wird davon durchaus abhängig gemacht, da er ohne den praktischen Glauben eben selbst „kein Glaube, sondern nur ein Schein des Glaubens“ ist.

Aber an den Schriftglauben überhaupt bleibt der Mensch nach Luther gebunden. Und so wird das Abhängigkeitsverhältnis von inhaltlichem und praktischem Glauben nun direkt umgekehrt. Denn dieser soll selbst nur dem möglich sein, der den inhaltlichen Glauben — sei es nun innerhalb, sei es ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft — besitzt; weil der Glaube, dass man „Gott wohl gefalle, nur einem Christen mit Gnaden erleuchtet und befestigt, möglich ist.“ Alles andere Gute kann „ein Heide, Jude, Türke, Sünder auch thun; aber fest trauen, dass er Gott gefalle, ist . . . nur einem Christen . . . möglich.“¹⁾

Der praktische Glaube ist ja eines mit der Liebe und Zuversicht in seinem Thun Gott zu gefallen, weil das Thun nur um dieser Gottgefälligkeit und Liebe willen geschieht. Nun soll aber diese Zuversicht und Glauben nur einem „Christen, mit Gnaden erleuchtet und befestigt“, möglich sein. Also wird schliesslich wieder die Möglichkeit der um der Gottgefälligkeit lebensvoll thätigen Gesinnung abhängig gemacht von dem inhaltlichen Glauben, weil nur, wer dessen inne ist, sich auch zu jener soll aufschwingen können.

Aufgegeben hat Luther die Starrheit seines inhaltlichen Glaubens zwar niemals ganz; man mag darum bedauern, dass er den letzten, gewaltigsten Schritt der Konsequenz nicht that. Allein wer historisch denkt, der wird sich zugleich doch sagen müssen, dass mit ihm sich Luther möglicherweise seine historische Wirksamkeit zertreten hätte.²⁾ Aber, wie dem auch sei, er ist es doch auch wieder selbst, der wenigstens die Ansätze, jene Starrheit zu überwinden, geschaffen hat.

Denn nicht allein, dass er den Wert des inhaltlichen Glaubens von vornherein doch überhaupt vom praktischen bestimmt sein liess, kehrt sich selbst das zweite Abhängigkeitsverhältnis noch einmal um, und zwar ganz in der Richtung des ersten. Und so gewinnen wir eine dritte Ansicht über die Wechselbeziehung von inhaltlichem und formalem Glauben: „Die Schrift“, das „göttliche

¹⁾ Sermon von den guten Werken, XX, S. 198.

²⁾ Womit wir nicht die Ungereimtheit ausgesprochen haben wollen, als hätte Luther dieser geschichtlichen Wirksamkeit wegen den Dogmen glauben so scharf betont und die Konsequenz nicht gezogen.

Wort“ bindet uns überhaupt. Deren Inhalt ist sowohl theoretisch wahr, wie praktisch giltig; wir sind durch ihn „gehalten“. Aber um seiner im Besonderen inne zu werden, um den einzelnen Inhalt der Schrift zu verstehen, den Schriftglauben zu erfahren, bedarf es von unserer Seite wieder sozusagen eines Organs. Luther sieht dies in dem, was er den „rechten Verstand“ nennt. Dieser „rechte Verstand“ aber hat nichts zu thun etwa mit unserem reflektierenden Erkenntnisvermögen. — Man weiss, wie geringschätzig Luther allenthalben von der „armen Teufelshure“ Vernunft redet. — Vielmehr ist er wieder nichts als der „reine Herzensglaube“, ein frommes, demütiges, aus der Liebe zu Gott fließendes Glauben-Wollen, das also dem inhaltlichen Glauben doch vorhergehen muss. Das heisst: Er ist eben wieder der rein persönliche praktische Glaube, der, ohne Ansehen der Person allein durch „Gutheit“ des Herzens gewährleistet wird „So jemand etwas Besseres offenbart wird, ob er schon sitzt und dem zuhört in Gottes Wort, so soll der erste, der da redet, stillschweigen und weichen. Was wäre dieses Gebot nutze, so allein dem zu glauben wäre, der da redet und obenan sitzt? Auch Christus sagt Joh. 6, 45, dass alle Christen von Gott gelehrt werden sollen. So mag es wohl geschehen, dass der Papst und die Seinen böse sind und nicht rechte Christen, noch von Gott gelehrt, rechten Verstand haben, wiederum ein geringer Mensch den rechten Verstand habe; warum sollte man ihm nicht glauben?“ Und dieser rechte Verstand lässt uns „auch Macht haben, zu schmecken und zu urteilen, was da recht oder unrecht im Glauben wäre.“ Darum können und sollen wir „mutig und frei werden und den Geist der Freiheit (wie Paulus ihn nennt) nicht mit erdichteten Worten der Päpste abschrecken lassen, sondern frisch hindurch alles, was sie thun oder lassen, nach unserem gläubigen Verstand richten und sie zwingen, dem Besseren zu folgen und nicht ihrem eigenen Verstand.“¹⁾

Dieser „Zwang“ durch den „Besseren“ ist aber kein gewaltsamer, im Gegenteil macht er frei von der gewaltsamen Bedrängnis der Autorität, indem eben der „Bessere“, der Gesinnungstüchtige in sich selber seinen Grund und Halt findet. Der Autorität aber hält Luther gegenüber: „Niemand soll zum Glauben

¹⁾ Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation. XXI. S. 287 ff.

gezwungen werden“ ¹⁾ und: „Ich will es nit leiden, dass Menschen neue Artikel des Glaubens setzen.“ ²⁾ „Denn was mir Gott nicht verbaut und ichs frei habe zu thun oder zu lassen, da soll mir kein Mensch, ja kein Teufel noch Engel ein Gebot daraus machen, und sollte es auch Leib und Leben kosten.“ ³⁾ So wird mit den Forderungen, man solle „Gewissen nicht treiben und martern“ oder „darum hüte dich und lass kein Ding so gross sein auf Erden — ob es auch Engel vom Himmel wären, — das dich wider dein Gewissen treibe von der Lehre, die du göttlich erkennst und achtest,“ ⁴⁾ dem Gewissen nicht nur Freiheit gegenüber aller menschlichen Autorität, sondern eben damit auch implizite — nicht zwar der Schrift überhaupt, aber doch — dem Schriftverständnis gegenüber gegeben, sodass auch zur Frage nach deren Autorität nur ein, wenn auch gewaltiger, Schritt war, den Luther allerdings nicht vollzog.

Man wird sich über die logischen Mängel und Widersprüche in Luthers Glaubenslehre nicht einen Augenblick zu täuschen brauchen, und doch deren Bedeutsamkeit und Tragweite wohl würdigen können. Wir selber haben die Widersprüche deutlich genug hervortreten lassen, wenn wir ihnen auch keine ausdrückliche Kritik nachschickten; wir wissen ferner, dass selbst die letzte Wendung zur Freiheit von der Schrift bedeutet, und wie sehr „Wort und Meinung Christi“ für Luther in der Schrift selbst Autorität ist. Es ist ja auch so leicht, ohne Widerspruch zu bleiben. Wieviele Menschen ersparen sich im Leben grosse Widersprüche, weil sie sich Gedanken ersparen! Und auf die Logik Luthers kam es uns, wie gleich gesagt, nicht an. Das Sittlich-Religiöse steht im Vordergrund des Interesses für jeden, für den Luther selbst von Interesse ist. Und in Rücksicht darauf haben wir, glaube ich, doch aus seiner Glaubensidee das Prinzip der lauterer, gottgefälligen, selbsteigenen Gesinnung der Persönlichkeit analysieren können. Wir werden kaum noch einer besonderen Zurückweisung solcher Vorwürfe bedürfen, wie sie Strauss gegen Luther erhebt, wenn er sagt: „Hätte er den an sich gleichgiltigen

¹⁾ Unterricht der Beichtkinder. XXIV. S. 205.

²⁾ Vom Papsttum zu Rom wider den berühmten Romanisten zu Leipzig. XXVII. S. 136.

³⁾ Vierte Fastenpredigt (vom Jahre 1523). XXVII. S. 233.

⁴⁾ Unterricht der Beichtkinder. XXIV. S. 207 f.

Äusserlichkeiten gegenüber die sittliche Gesinnung als dasjenige, worauf es ankommt, betont, und von Gott gesagt, dass er auf den ernstlich guten Willen sehe, da, von jenen Äusserlichkeiten gar nicht zu reden, auch die Ausführung des sittlich Gewollten beim Menschen immer unvollkommen bleibe: so müsste ihm, der katholischen Kirche gegenüber, die feinere und tiefere Auffassung dieses Verhältnisses zugestanden werden. Aber seine Lehre vom rechtfertigenden Glauben, neben dem selbst die gute Gesinnung Nebensache sein soll, war einerseits überspannt, und andererseits für die Sittlichkeit äusserst gefährlich.“¹⁾

Solche Sätze aus der Feder eines der scharfsinnigsten Theologen nehmen sich merkwürdig aus. Luther bedeutet, scheint es danach, nicht nur keinen Fortschritt über die alte Kirche, sondern eine „für die Sittlichkeit äusserst gefährliche“ Erscheinung, da neben seiner Glaubensidee „selbst die gute Gesinnung Nebensache sein soll.“ Harnack sagt einmal, Luther habe den „Dualismus von dogmatischem Christentum und praktisch-christlicher Selbstbeurteilung und Lebensführung aufgehoben.“²⁾ Man wird das zugeben dürfen, insofern Luther in der That den dogmatischen Glauben und den praktischen Glauben innig, wenn auch nicht ohne Widerspruch, mit einander vereinigte. Dass aber eben beide Bestandteile in seiner Glaubensidee beschlossen liegen, wird man sich darüber immer gegenwärtig halten müssen. Und dass dieser praktische Glaube, der „reine Herzensglaube“, wie er ihn noch nennt, die lautere Gesinnung selber darstellt, und nicht neben dem Glauben eine Nebensache, sondern in seiner Glaubensidee mit dem dogmatischen Glauben zusammen die beiden Hauptfaktoren, also selbst eine Hauptsache bedeutet — mag sein Verhältnis zum dogmatischen Glauben auch widerspruchsvoll sein —, das wollten wir bisher nur darstellen. Welche eminente Bedeutung aber dieser Gesinnungsglaube sonst noch hat, werden wir im weiteren sehen.

Kapitel II.

Der Glaube und die Werke.

Wir haben bisher die Grundzüge der Glaubenslehre Luthers kennen gelernt und gesehen, wie man in seiner Glaubensidee zwei Bestandteile unterscheiden muss. Von besonderer Bedeutung er-

¹⁾ a. a. O. S. 20

²⁾ a. a. O. III. S. 775.

schien uns der praktische Glaube, dessen weitreichenden Wert wir aber noch lange nicht genugsam klargestellt haben. Wir betonten nur das Thathafte, das in seinem Wesen liegt, und die Persönlichkeit allein auf sich und auf ihren Gott stellt, unabhängig von aller menschlichen Autorität. Dieses Prinzip des eigensten thatvollen Glaubens entwickelt nun seine bedeutsamsten Folgen für das Leben und das sittliche Wirken des Menschen überhaupt. Denn auch hier ist es der höchste bestimmende Faktor, indem lediglich des Einzelnen Eigenthath unter dem Gesichtspunkte des Wohlgefallens Gottes betrachtet wird. Mit der Glaubenslehre Luthers verschmilzt so aufs innigste seine Sittenlehre. Natürlich kann es sich hier ebenso wenig um ein ausgeführtes System der Sittenlehre handeln, wie wir vorhin ein System der Glaubenslehre Luthers darstellen wollten. Es kommt uns auch hier nur auf die grossartigen Prinzipien, auf die Grundgesichtspunkte, unter denen Luther das praktische Wirken, das Handeln des Menschen als That werdenden Glauben fasst.

Diese Hauptgesichtspunkte werden aber am schärfsten und klarsten hervortreten, wenn wir zuerst einen Blick auf die historische Lage werfen, zusehen, was vor Luther und zu seiner Zeit selbst als das sittlich-religiös Wertvolle im Leben und Wirken des Menschen in erster Linie angesehen wurde, und was dem Reformator aus seiner Glaubensidee heraus nun eigentlich mit unabweislicher Gewalt seine Sittenlehre abnötigen musste.

§ 4.

Das gute Werk im Sinne der alten Kirche.

Man pflegt zwecks des historischen Verständnisses der Reformation durch Luther in erster Linie immer den Ablasskram und Ablasshandel zu betonen. Es ist wahr, dass der Unfug, der damit getrieben wurde, Luther aufs äusserste empören musste und zu seinem reformatorischen Auftreten den ersten äusseren Anlass gab. Denn er sah deutlich, wie die im Namen der Kirche, ja der Religion selbst gehende Einrichtung nichts Anderes war, als ein Geschäft, das die Kassen und Schätze des Papstes füllen sollte, das aber auf der anderen Seite die Menschen vollkommen demoralisieren musste. Konnten diese doch nicht anders, denn glauben, alle Selbstverantwortung sei von ihnen genommen, durch Geld vermöchten sie ihrer Sünden ledig zu werden, um in derselben Aussicht nachher wieder lustig und frisch darauf los sündigen zu können.

Und so war es weniger der äussere Ablassschacher als solcher, als vielmehr die ganze innere Verkehrung und Verdrehung, die das Pfaffenregiment mit dem Wesen der „Gutheit“ vollzog, was Luthers religiöses Denken und Fühlen verletzte. Es ward überhaupt für gut und heilsam nur das gehalten, was der pfäffischen Sucht nach Gefallen war: Gebote und Pflichten wurden hinfällig, sobald man sich von ihnen mit Geld loskaufen konnte, das in die römischen Kassen floss; für Geld fiel der Bann, für Geld wurden Ehedispense erteilt. Jubiläumsjahre galten für gut, weil sie Geld nach Rom brachten, und je mehr sie dahin trugen, desto häufiger wurden sie angesetzt. Ihre ursprüngliche Zahl ward verdoppelt, ja verdrei- und vervierfacht. Kirchenwürden wurden verkauft. Der aufs Äusserliche und den äusseren Gewinn gerichtete selbstische Sinn der Geistlichen bewirkte, dass die „Messen so jämmerlich geschlappert werden, noch gelesen, noch gebetet; und ob sie schon gebetet würden, doch nicht um Gottes willen aus freier Liebe, sondern um Geldes willen und verpflichteter Schuld vollbracht werden,“ wo „es doch nicht möglich ist, dass Gott ein Werk gefalle, oder etwas bei ihm erlange, das nicht aus freier Liebe geschieht.“ Und an den „heiligen Tagen“ selber machte sich breit das Laster: „Der Missbrauch mit Saufen, Spielen, Müssiggang und allerlei Sünde.“¹⁾ Kurz, nicht nur ward das „Geistliche“ verweltlicht; nein, dem menschlichen Handeln ward aller Sinn und Wert genommen. Gut sollte sein, was der Pfaffenwillkür nach Gefallen war, und böse, was sich ihr nicht fügte. Ob das Recht nicht bloss recht, sondern auch gerecht war, danach ward nicht gefragt. Wo die Gewalt war, da war das Recht, und darum war die Kirche ja auch keine Stätte der Religion, sondern längst eine solche der Gewalt und Politik geworden. Auf das Gewissen des Einzelnen ward keine Rücksicht genommen, es ward in Blindheit und Knechtschaft gehalten. Ob es für oder gegen eine Handlung sprach, oder ob es überhaupt nicht sprach, das galt gleichviel. Wenn nur Handlungen geschahen, die irgendwie pfäffischen Satzungen entsprachen, so war es gut, und sie waren die wahren „guten Werke“ im Sinne der alten Kirche. Dieser Sinn aber musste jedem wahrhaft religiösen Sinne Hohn sprechen und darum mit absoluter Notwendigkeit zu der Umgestaltung führen, die Luther vollzog.

¹⁾ Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation. XXI. S. 327.

§ 5.

Notwendige logische Disjunktion des Begriffs vom
„guten Werk“.

Gegen die guten Werke in dem jetzt besprochenen Sinne, sagten wir soeben, musste sich Luthers freies und grosses Herwenden, und er bekämpfte sie mit dem ganzen Nachdruck seiner starken Persönlichkeit. Dabei war er sich, wie schon oft hervorgehoben,¹⁾ der Gefahr einer Missdeutung seiner hier in Rede stehenden Lehre gar wohl bewusst, sintemal man ihm bereits nachredete, er „verböte gute Werke“. Ja diese Missdeutungen haben aufgehoben an den Tagen, da Luther seine neue Lehre verkündete und sich fortgepflanzt bis auf unsere Zeit. Man verstand das „Verbieten“ der guten Werke durch Luther so, als ob er nun das „gute Werk“ überhaupt ablehne und verdamme. Es ist doch eigentümlich und schwer begreiflich, wie die in der formalen Logik förmlich aufgewachsenen und mit ihren Regeln gedrillten zeitgenössischen Theologen den Mann mit seiner trotz aller Gewalt einfachen und ungekünstelten Rede so missverstanden konnten, wie sie ihn missverstanden haben. Oder sollten sie der scharfen, unmittelbar klaren und deutlichen Unterscheidung, die er mit seinem natürlichen Verstande, ohne die Formeln des Schuldrills rücksichtlich des Begriffs des „guten Werkes“ vollzog, wahrhaftig nicht fähig gewesen sein? Klingt es doch, als ob selbst Spener anfangs sehr verwundert darüber gewesen sei, dass Luther „an verschiedenen Orten, absonderlich in der Kirchenpostille auf Mittwoch nach Ostern, so ernstlich das gottselige Leben treibe, als einer nur thun kann.“²⁾ Sollten auch die, die ihm vorwarfen, seiner Lehre gemäss hätte man nichts Besseres zu thun, als sich aufs Nichtsthun zurückzuziehen, nicht empfunden haben, wie eine solche Lehre seiner thatenfrohen und wirkungsreichen Natur den allerersten und empfindlichsten Schlag versetzt haben würde, ja dass er niemals würde seine Wirkung haben entfalten können, wenn das wirklich seine Lehre gewesen wäre? Aber vielleicht sieht man das und weiss dem auch eine hübsche

¹⁾ So auch von Ewald Schneider in seiner Herausgebevorrede zum „Sermon von den guten Werken“; in der Volksausgabe.

²⁾ Vgl. dazu „die Ethik Luthers in ihren Grundzügen“, Dargestellt von Dr. Chr. Ernst Luthardt, Domherr, Konsistorialrat und Professor der Theologie. Leipzig. II. Aufl. 1875.

Erklärung zu geben. Man wird uns daran erinnern, dass wir früher ja selbst schon auf Widersprüche in Luthers Lehre hingewiesen haben. Damit wird man dann dem Reformator und uns selber jetzt „auf die Sprünge helfen“ wollen. Da habt ihr nun, wird man sagen, abermals solche Widersprüche, und eben ganz unglaublich harte, viel schlimmere als die ersten: Widersprüche zwischen Lehre und Leben, zwischen Anschauung und Charakter, zwischen Theorie und Praxis. Nun wir sind des Glaubens, auch der ärgste Gegner dürfte uns der Unaufrichtigkeit und Unehrlichkeit etwelcher Bemäntelung und Verschleierung von Widersprüchen nicht zeihen. Wir hätten auf die wirklichen vorhin und die vermeintlichen jetzt nicht mit der Deutlichkeit hinweisen dürfen, mit der wir es thun, wollten wir überhaupt vertuschen und beläuteln. Darum sagen wir den Einwendungen gegenüber: Gemach! Erstens sind die „guten Werke“ der Kirche noch nicht die guten Werke überhaupt; wenn jene abgelehnt werden, sind damit auch noch nicht diese abgelehnt. Und zweitens brauchen die abgelehnten, weil sie nicht wertvoll und gut sind, noch nicht wertfeindlich und böse zu sein, wenn sie auch wertlos sind. Wie zwischen den guten Werken der Kirche und den guten Werken überhaupt ein Unterschied ist, so ist auch ein Unterschied zwischen nichtguten Werken und bösen Werken, zwischen Wertlosigkeit und Wertfeindschaft. Dieser Unterschied ist so einfach und einleuchtend, dass ihn nicht bloss ein einfaches kindlich Gemüt, sondern auch wirklich der Verstand der Verständigen sehen muss.

Nun wollen wir untersuchen, wie er sich in Luthers Wertungseise selber ausprägt in seiner Auffassung von den guten Werken. Dabei wollen wir ausgehen von den in seinem Sinne nicht-guten „guten Werken“, um dann zu erkennen, wie er das gute Werk versteht, damit es wirklich gut sei.

§ 6.

Luthers faktische Unterscheidung von Wertfeindschaft und Wertindifferenz des „guten Werkes“ im alten Sinne.

Alles, was nicht gut ist, ist entweder böse oder weder gut noch böse, d. h. in Bezug auf seinen Wertgehalt indifferent. So haben wir die Sphäre des Nicht-Guten eingeteilt, und zwar eigentlich schon im vorigen Paragraph. Und genau so teilt auch Luther praktisch, wenn auch nicht in unserer theoretisch-begriff-

lichen Zuspitzung, ein. Dem entspricht auch genau sein Ablehnungsverhalten. Er lehnt die „guten Werke“, die nicht in seinem Sinne gut sind, ab. Aber seine Ablehnung ist, ganz davon abgesehen, dass er nicht die guten Werke überhaupt verbietet, selbst rücksichtlich der abgelehnten nicht durchaus eine Verdammung und Verurteilung. Ganz deutlich spricht er von dem Zweck des Werkes und vom „Werk an ihm selbst“; und erkennt dieses als solches für wertlos.¹⁾ Und ausdrücklich heisst es: „Darum verwerfen wir die guten Werke nit um ihrentwillen, sondern um des bösen Zusatzes und falscher, verkehrter Meinung willen.“²⁾ „Die Werke sind nit um ihrentwillen Gott angenehm,“³⁾ darum sind sie aber auch noch nicht um ihretwillen Gott unangenehm. Wer die von der Kirche vorgeschriebenen Werke vollbringt, gedankenlos etwa, der vollbringt damit weder etwas Gutes noch etwas Böses, seine Handlung ist in Bezug auf ihren Wert oder Unwert gleichgiltig, indifferent. Aber ganz anders steht schon um die, welche die Vorschrift erliessen, und für ihre Ausführung gebieterisch sorgen. Denn gedankenlos haben die nicht gethan. Wir hörten vorhin, wie Luther sich beklagt, dass die „Messen so jämmerlich geschlappert werden, noch gelesen, noch gebetet; und ob sie schon gebetet würden, doch nicht um Gottes willen aus freier Liebe, sondern um Geldes willen und verpflichteter Schuld vollbracht werden.“ Machen wir uns an diese Beispiele die vorige Unterscheidung klar. Luther lehnt die in der Messe zum Ausdruck kommende Werkgerechtigkeit ab. Nur kann sie ganz verschieden bei dieser Ablehnung noch beurteilt werden. Der „Laie“, ja selbst der Priester, der damit ein „Lippenwerk“ vollbringt, sie thun damit nichts Gutes. Aber sie brauchen damit noch nichts Böses zu thun. Es ist nur wertlos, ein „Werk an ihm selbst“, das sie ausführen. Ganz anders steht es aber mit denen, die die Messe „jämmerlich schlappern“ etwa „um Geldes willen“. Hier ist ein böser Bestimmungsgrund des Herzens, ein schlechtes Motiv der Seele zu erkennen: der „böse Zusatz“ und die „falsche, verkehrte Meinung“.

Ohne subtile Begriffsspalterei, laienhaft einfach und klar und absolut evident treten diese Anschauungen zu Tage: Das „Werk

¹⁾ Sermon von den guten Werken. XX. S. 250.

²⁾ Freiheit eines Christenmenschen. XXVII. S. 194.

³⁾ Sermon von den guten Werken. XX. S. 199.

an ihm selbst“ ist wertlos, nur der „böse Zusatz“, die „falsche, verkehrte Meinung“ macht es böse und verwerflich.¹⁾

§ 7.

Das gute Werk in Luthers Sinne im Gegensatz zur alten Auffassung.

Der vorige Paragraph hat bereits die quaestio juris der in ihm aufgewiesenen Unterscheidung, wenn auch nicht ausdrücklich gestellt, so doch implicite angedeutet, und zwar sogar auch schon in ihrer Lösung angedeutet. Damit hat er uns auch unmittelbar vor die Frage nach dem Wesen des guten Werkes in Luthers Sinne geführt, deren Beantwortung selbst schon durch die Ausführungen unseres ganzen ersten Kapitels nahe gelegt ist.

Stellen wir nun die quaestio juris wirklich und deuten ihre Antwort nicht bloss an, sondern geben sie auch, so können wir mit einem Schlage sowohl den Grund angeben für die Unterscheidung der wirklich guten Werke im Sinne Luthers und der vermeintlich guten Werke, in Wahrheit aber nicht-guten Werke, als auch darauf wieder die weitere Unterscheidung von bösen und indifferenten Werken basieren.

Ganz allgemein sind die „guten Werke“ im Sinne der alten Kirche nicht auch wirklich gut, weil sie ohne den Glauben geschehen; sie sind „ausserhalb des Glaubens, darum sind sie nichts“.²⁾ Wie wir nun leicht innerhalb der nicht-guten „guten Werke“ den Unterschied rechtlich begründen können, indem zwar beide wertlos, weil „ausserhalb des Glaubens“, die einen aber einfach wertindifferent, weil ohne den Glauben, die anderen wertfeindlich, weil gegen den Glauben sind, so können wir nun die guten Werke im Sinne Luthers näher begrifflich bestimmen, indem wir sie einfach der Gesamtbestimmung jener beiden anderen Kategorien antithetisch gegenüberhalten: Der Glaube bleibt für ihn das Wert- und Unwert-Bestimmende. Sind nun die guten Werke im alten Sinne alle nur deswegen nicht auch in Wahrheit gut, weil sie „ausserhalb des Glaubens“ sind, und sind sie mit

¹⁾ Eine treffliche Illustration könnte man übrigens in einem (in den „Gedanken und Erinnerungen“ mitgeteilten) Gespräch zwischen Bismarck und dem Bischof von Ketteler finden. Mag Bismarck auch im Scherz gesprochen haben, der Scherz entbehrt doch eines tieferen Ernstes nicht. — Auch Paulsen weist a. a. O. darauf hin.

²⁾ Sermon von den guten Werken. XX. S. 197 f.

den guten Werken überhaupt noch nicht identisch, sodass deren begriffliche Sphäre logisch weitergreift, so müssen die wahrhaft guten Werke die sein, die, wir können sagen, innerhalb des Glaubens sind, „im Glauben gehen und geschehen“. Somit haben wir den Begriff des guten Werkes im Sinne Luthers gewonnen. Er ist aber zunächst noch recht allgemein und vag bestimmt. Wir müssen seinen Inhalt darum noch etwas weiter auseinanderlegen und erläutern.

Während die alte Kirche nur darauf sah, dass überhaupt gewisse statutarische Vorschriften geschehen und so etwas als „gutes Werk“ bezeichnete, was im günstigsten Falle aber nur „Werk an sich“ ist, im schlimmsten aber auf einer „falschen, verkehrten Meinung“ beruht und, indem es geboten wird, den Widerspruch des Gewissens der Persönlichkeit herausfordert, so erhält bei Luther das gute Werk überhaupt nur Wert, indem es einerseits aufhört, „Werk an sich“ zu sein und andererseits durch rechte, gute Meinung bestimmt wird. Durch sie aber wird es bestimmt, wenn es auf den Willen Gottes und dessen Wohlgefallen als auf seinen höchsten Zweck bezogen wird. Denn ihm muss „Wahrheit und alles Gute zugeschrieben werden, wie er denn wahrlich ist. Das thun aber keine guten Werke, sondern allein der Glaube des Herzens“. ¹⁾

Hier wird nun von neuem klar, wie notwendig die im ersten Kapitel innerhalb des Glaubensbegriffes gemachte Unterscheidung zwischen praktischem und inhaltlichem Glauben war. Denn wäre Luthers Glaubensidee, wie Strauss meint, in dem dogmatischen Schriftglauben beschlossen, so hätte Luther in der That nicht das gute Werk in seinem Sinne der alten Auffassung gegenüberstellen können, da diese sich gar wohl mit einem lediglich und rein dogmatischen Glauben verträgt, in Wahrheit sogar auf ihn gegründet ist. Und gerade weil in der Glaubensidee des Reformators der praktische Glaube, oder, wie er ihn hier selbst nennt, der „Glaube des Herzens“ ²⁾ ein integrierender Faktor ist, kann er den Wert des Werkes von der „Meinung“ der Persönlichkeit abhängig machen. Dass darum die Gesinnung für ihn nicht Nebensache sein kann, wird wohl auch unter diesem Betracht schon wieder

¹⁾ Freiheit eines Christenmenschen. XXVII. S. 183.

²⁾ Eine Benennung, die es wohl klar und deutlich rechtfertigt, dass wir diesen Glauben selbst als praktischen Glauben charakterisiert haben.

klarer; und wird immer mehr einleuchten, je mehr wir den Glauben — den wir zuerst nur sozusagen rein immanent betrachteten und analysierten — in Verbindung mit den Werken treten sehen.

Denn dieser Glaube, „in dem die Werke gehen und geschehen“ müssen, das ist der „Glaube des Herzens“, durch unser Handeln und in ihm „Gott wohlgefällig“ zu sein, und nur um dieser Gottwohlgefälligkeit willen zu handeln, also aus keinem anderen Grunde, denn um Gott zu gefallen. Kurz unser Handeln muss, damit es Wert habe vor Gott, auf jenem Glauben basiert sein, von dem Luther, wie wir gehört haben, sagt, dass er „Liebe und Hoffnung mit sich bringt. Ja, wenn wirs recht ansehen, so ist die Liebe das erste oder geradezu gleich mit dem Glauben“.¹)

Es ist ein zwar transscendent bestimmter, aber rein sittlicher Glaube, von dem wir schon aus unseren ersten Ausführungen erkennen konnten, dass er allein in den Tiefen der individuellen Seele seinen Halt findet. Das wurde hier noch deutlicher, da er einerseits dem „Werk an ihm selbst“ gegenübergestellt und darum auch als dessen Wert erst bestimmend erkannt wurde. Und nun werden wir zu ersehen haben, wie dieser Glaube der Persönlichkeit von Luther als das einzig wertvolle Motiv ausdrücklich klar herausgestellt und ausser ihm keines als wertvoll anerkannt wird, sodass das gottgefällige Handeln um der Gottwohlgefälligkeit selbst willen, als der einzige und höchste Zweck des sittlichen Menschen erscheint.

§ 8.

Der persönliche Glaube als einziges Wertmass für das gute Werk.

Wir sind, scheint es, zu der Auffassung geführt, Luther habe den Wert des guten Werks ganz und gar, ja ausschliesslich abhängig gemacht von dem, was er den „Glauben des Herzens“ nennt, allein also von der Überzeugung des autoritätsfreien persönlichen Gewissens und dessen Ausspruch, dass die Handlung Gott wohlgefällig sei, weil sie nur um dieses Wohlgefallens willen und aus keinem Grunde sonst vollbracht werde: und dieses sei das eigentlich und wahrhaft gute Werk im Sinne Luthers.

Wir scheinen zunächst vorsichtig gewesen zu sein, indem wir sagten, wir scheinen durch das Vorhergehende zu dieser Über-

¹) Vgl. oben § 2.

zeugung geführt. In Wahrheit scheint es aber nicht bloss so, sondern ist es auch wirklich der Fall. Nur wollten wir andeuten, dass wir es noch an der Hand Luthers näher zu begründen haben, dass es auch seine ausdrückliche und klar ausgesprochene Auffassung gewesen sei. Und das wollen wir jetzt zeigen.

Gäbe es ausser diesem rein persönlichen Glauben der Gottwohlgefälligkeit, dem reinen Gesinnungsglauben (als welchen wir dieses Lutherische Prinzip auch vom philosophischen Gesichtspunkte noch werden anerkennen müssen) noch andere Bestimmungsgründe, die als Motive zum „guten Werk“ in Frage kommen könnten, so müsste Luther sie, wenn wir jenen praktischen Glauben als die einzige von ihm als wertvoll anerkannte Motivation sollten hinstellen dürfen, alle abgelehnt, d. h. zum mindesten eben nicht als sittlich wertvoll anerkannt haben.

Um diese aufdecken zu können und dann zu sehen, welche Stellung Luther zu ihnen nimmt, wollen wir uns noch einmal kurz vergegenwärtigen, welche Bestimmung der Begriff dieses praktischen Glaubens implizite in sich enthält. So gliedert sich die Untersuchung dieses Paragraphen nach drei Gesichtspunkten: erstens fragen wir noch einmal kurz nach dem Wesen des persönlichen Glaubens selbst, zweitens nach den ausser diesem möglicherweise fürs „gute Werk“ in Betracht kommenden Bestimmungsgründen, und drittens nach Luthers Stellungnahme zu diesen. Diese letzte Frage ist also nicht sowohl bloss auf die logische Konsequenz gerichtet, ob Luther sie seiner Glaubensauffassung zufolge habe ablehnen müssen — denn logischerweise müsste das sowieso folgen — sondern vielmehr ob er nun die Konsequenz auch faktisch gezogen und jene Bestimmungsgründe wirklich abgelehnt hat.

Erstens: Soll ein Werk im Sinne Luthers auch ein gutes Werk sein, so muss die Persönlichkeit es thun wollen, weil sie überzeugt ist, dass sie damit etwas Gottwohlgefälliges vollbringe, und nur um dieser Gottwohlgefälligkeit willen hat sie es zu vollbringen. Sie muss in der Vollendung ihrer That selbst Gottes Willen erkennen und ihren eigenen Willen Eins wissen mit dem göttlichen Willen. Ihr selbsteigener Wille, der sich also durch keinen anderen Willen vertreten und ersetzen lassen kann, wie er ja selbst keinen anderen Willen zu vertreten und zu ersetzen vermag, gehört darum notwendig zu der Beziehung auf den göttlichen Willen, damit ihr die That überhaupt angerechnet

werde, und ihr selbsteigener Wille mit der gewissenhaften Überzeugung, Eins zu sein mit dem göttlichen Willen, wird erfordert, damit ihr die Handlung als gut angerechnet werde.

Zweitens: Es ist nun leicht, die etwa in Frage kommenden anderen Bestimmungsgründe aufzudecken. In der notwendigen Betonung des selbsteigenen Willens liegt implizite eine Entgegensetzung zu anderem Willen. Der göttliche Wille kann dabei nicht in Frage kommen, da mit diesem ja nicht Entgegensetzung, sondern gerade Ineinssetzung stattfinden soll, und wenn diese stattfindet, so bewegen wir uns ja innerhalb der soeben noch einmal herausgearbeiteten Kategorie. Es kann sich also nur um eine Entgegensetzung zu anderem menschlichen Willen handeln, sei es dass dieser in einzelnen Geboten oder allgemeinen statutarischen Satzungen zum Ausdruck kommt. Sie müssten unserer Bethätigung einen Inhalt zu geben versuchen, der nicht schlechthin Inhalt unseres eigenen überzeugungstreuen Willens ist; den wir aber in unseren Willen aufnehmen, nicht weil wir darin Gottes Willen erkennen, auch nicht, weil wir selber ihn seiner selbst wegen wollen, sondern lediglich jener Satzungen des fremden Menschenwillens wegen, in Rücksicht auf den daraus fließenden Erfolg, etwa auf Lohn und Strafe. Das ist das Eine. Auf den göttlichen Willen hätte eine solche That entweder gar keine oder nur eine entgegengesetzte Beziehung.

Fragen wir nun, welche Beziehungsmöglichkeiten in Rücksicht auf den göttlichen Willen überhaupt stattfinden können, so zeigt sich, dass zunächst einmal in Wirklichkeit gar keine Beziehung stattzufinden braucht, mögen wir, im Hinblick auf die vorangehende Bemerkung, nun lediglich um fremder Menschensatzungen etwas wollen, weil wir an den für uns daraus erwachsenden Erfolg denken, oder mögen wir etwas aus eigenem Antrieb wollen. In jedem Falle müsste es ein „Werk an ihm selbst“ bleiben, also moralisch wertlos sein. Es kann aber dann auch wirklich eine Beziehung auf die Gottwohlgefälligkeit stattfinden, und sie kann in der That unserem Handeln als Ziel gesetzt sein. Da ist nun wieder zu unterscheiden, ob sie um ihrer selbst willen als Ziel und damit als letzter und höchster Zweck gesetzt ist, oder um eines über ihr hinausliegenden und nur vermittels ihrer erreichbaren anderen Zweckes willen. Im letzten Falle würden wir, wie in den früheren, doch auch auf irgend eine Weise nur unsere Sache suchen, in Wahrheit also gar nicht um der Gottwohlgefälligkeit

wegen selbst handeln. Wenn unser Handeln nicht gar sündhaft wäre, so könnte es im günstigsten Falle auch nur ein „Werk an ihm selbst“ sein. Und konsequenterweise müsste Luther alle diese Bestimmungsgründe, mit Ausnahme des einen, der die Gottwohlgefälligkeit als Selbstzweck hat, ablehnen.

Drittens: Fragen wir nun, ob Luther faktisch und ausdrücklich die Konsequenz gezogen hat. Zum Teil geben uns schon die früheren Ausführungen die Antwort darauf: Dass absolute Beziehungslosigkeit zu dem göttlichen Willen immer wertlos ist, besagte ja längst jene Luthersche Formulierung, dass die guten Werke im Geiste der alten Kirche „ausserhalb des Glaubens und darum Nichts“ wären. Denn ausserhalb des Glaubens und ohne Beziehung auf göttliches Wohlgefallen sein ist Eines und dasselbe, das heisst: „Nichts“. So fällt die völlig beziehungslose That aus der Kategorie des guten Werkes im Sinne Luthers sofort heraus. Mag es immerhin der eigene Wille sein, der sich auf einen bestimmten Inhalt richtet, sein Streben ist in sittlich-religiöser Beziehung wertlos, wenn es nur „das Seine sucht“ und nicht das Wohlgefallen Gottes.

Aber auch wenn dem Menschen ein bestimmter Wollensinhalt als solcher nicht zusagt, und er ihn um gewisser statutarischer Gebote der Menschen überhaupt, wie der Willkür der Einzelnen wegen — dass in letzter Linie doch auch hier immer nur das Seine gesucht wird, weil eben Furcht oder Hoffnung die letzten Bestimmungsgründe sind, und sich die Selbstsucht über die ungern gewählten Inhalte hinaus auf gern gewählte richtet, das betont Luther nicht ausdrücklich — erstrebt, vollbringt er kein wahrhaft gutes Werk. „Darum hüte dich und lass kein Ding so gross sein, ob es auch Engel vom Himmel wären, dass dich wider dein Gewissen treibe“, haben wir ihn ja auch schon¹⁾ ausdrücklich mahnen hören. Die Befolgung keines noch so gewaltigen Gebotes und Machtspruchs der Autorität, bloss weil es Gebot, Machtspruch und Autorität ist, ist also gut. Wie könnte darum, das ist Luthers Lehre, dem Menschen etwas anderes, als sein eigenes gottgefälliges Wollen für gut angerechnet werden, wenn ihm nicht Furcht vor Strafe und Streben nach Lohn selbst für wertvoll, oder wenn ihm nicht gar fremder Wille als eigener Wille angerechnet werden sollte? Oder wie könnte sein eigenes Wollen anderen angerechnet

¹⁾ Vgl. § 3.

werden? Es kommt auf jedes Einzelnen Wollen an, und eigenes Wollen ist ebensowenig fremdes Wollen, wie fremdes Wollen eigenes Wollen ist. Auf sein Gewissen und sich selbst bleibt jeder Einzelne gestellt. Darum kann der Mensch für keinen anderen wertvoll wollen, wie das auch für ihn kein anderer vermag. Wenn deshalb fremde Gebote unser Wollen zu bestimmen trachten, uns aber wider unser Gewissen und eigenen guten Willen treiben, dann sollen wir sie eben „nicht gross sein lassen“, ihnen keine Macht über unser Thun und Lassen einräumen, genau wie wir selbst des Nächsten „Gewissen nicht treiben noch martern“ sollen.¹⁾

Auf der einen Seite also heisst es ausdrücklich: „Was mir Gott nicht verbeut und ichs frei habe zu thun und zu lassen, da soll mir kein Mensch, ja kein Teufel, noch kein Engel ein Gebot daraus machen, und sollte es auch Leib und Leben kosten.“²⁾ Und ebenso kann ich auf der anderen Seite für keinen Anderen eintreten, kein gutes Werk für ihn vollbringen und ihm zuwenden. Denn das kann „Niemand nützen, Niemand zugewendet werden,³⁾ für Niemand bei Gott eintreten, Niemand mitgeteilt werden, denn allein dem, der mit eigenem Glauben glaubt.“⁴⁾ So ist die Beziehung der Persönlichkeit auf das göttliche Wohlgefallen nur möglich vermittels des eigenen Willens. Dieses ist für jenes Ziel die *condicio sine qua non*; für das wahrhaft gute Werk, für die wirklich wertvolle Handlung also eine unerlässliche Voraussetzung. Nicht zwar ist eine Handlung schon gut, wenn in ihr ein eigener Wille zum Ausdruck kommt, der sie ergreift und sich unmittelbar auf sie richtet; und insofern ist dieser von der Gutheit noch wohl zu unterscheiden, da er eben möglicherweise nur „das Seine sucht“. Aber damit eine Handlung gut sei, muss der persönliche selbsteigene Wille sie aus sich hervortreiben, da nur

¹⁾ Ein Unterricht der Beichtkinder. XXIV. S. 209.

²⁾ Vierte Fastenpredigt (vom Jahre 1523). XXVIII. S. 233.

³⁾ Solche Zuwendungen waren in der alten Kirche etwas sehr Gebräuchliches und sind bis auf den heutigen Tag üblich. So wendet z. B. der Priester, wenn er dafür bezahlt wird, dem Laien eine Messe zu auf irgend „eine gute Meinung“, wie Gesundwerden, Gelingen eines Geschäfts, Ertrag der Ernte etc. Sie Beide, der bezahlte Priester und der bezahlende Laie, denken sich auch als Zuwender der Messe für „eine arme Seele im Fegefeuer“ u. a. m.

⁴⁾ Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche. S. 414.

er für sich — und durch keinen anderen vermittelt — auf den göttlichen Willen sich unmittelbar beziehen kann. Innerhalb der guten Handlung also sind „Gutheit“ oder Gottwohlgefälligkeit einerseits und eigener persönlicher Wille andererseits nur noch in der Abstraktion und Reflexion, nicht aber an sich zu trennen und zu unterscheiden. Denn es kann eben nichts gut sein, als allein der Wille der handelnden Persönlichkeit. „Da steht jeder Einzelne für sich allein, sein Glaube wird verlangt, jeder soll für sich Rechenschaft geben und seine Last tragen“. ¹⁾ Und wir „bedürfen keines Lehrers guter Werke“, ²⁾ der uns autoritativ dies oder jenes geböte, da doch nur der eigene Glaube entscheiden kann. So haben wir gesehen, wie keine Handlung gut ist, die gar keine Beziehung auf den göttlichen Willen hat, weil in ihr der Wille nur das Seine sucht. Und das gilt, gleich viel ob er es unmittelbar darin sucht, ohne Beziehung auf autoritative Satzungen und Gebote, oder mittelbar, wenn er sich durch Autorität schrecken lässt, und Furcht vor Strafe und die Aussicht auf Lohn nur zum Handeln bewegen.

Nun bleibt uns, um unserer eingangs aufgestellten Behauptung noch die letzte Begründung und zugleich Verdeutlichung zu geben, unserer Disjunktion gemäss, nur noch etwas über die wirklich zum Ziel gesetzte Beziehung auf das göttliche Wohlgefallen zu sagen, also, durch die Beantwortung der letzten Frage, unserer Behauptung die letzte Bestätigung von Luther selbst geben zu lassen, indem wir fragen: Lehnt Luther nun auch jene Handlung als sittlich wertlos ab, in der zwar die Gottwohlgefälligkeit als Ziel gesetzt ist, aber nicht um ihretwillen als Selbstzweck, sondern um eines anderen Zweckes willen, zu dessen Erreichung sie nur als Mittel dienen soll; entspricht also der logischen Konsequenz bei Luther auch die faktische? In der That, so ist es. Denn Herabwürdigung des göttlichen Willens zum blossen Mittel für andere ausser ihm liegende Ziele menschlicher Absichten kam im „guten Werk“ der alten Kirche ja mindestens ebenso oft zum Ausdruck, wie die absolute Unpersönlichkeit und vor allem die lediglich autoritative und statutarische Willensbestimmung des Einzelnen. Ja manche sind geneigt, zur Charakterisierung des guten Werks, auf Kosten der Betonung des Persönlichen, in jener

¹⁾ a. a. O. ebenda.

²⁾ Sermon von den guten Werken. XX. S. 199.

Herabwürdigung den eigentlich bestimmenden Faktor im Wesen des kirchlichen guten Werks, ja das kirchliche gute Werk *κατ' ἐξοχήν* zu sehen. Jedenfalls richtet sich nun Luther faktisch dagegen, mit seiner ganzen ehrlichen Gewalt. Wo die Gottwohlgefälligkeit nur um Huld- und Gunst-Erlangung und nicht um ihrer selbst willen erstrebt wird, da erkennt er eine Beleidigung, eine Herabwürdigung Gottes. Von Gottwohlgefälligkeit aber kann dann natürlich keine Rede mehr sein, und so erkennt Luther recht deutlich die Eitelkeit und Nichtigkeit dieses Strebens, das sich selbst aufhebt. Das ist darum die „echte Abgötterei“, wenn einer „ein gutes Werk gethan, damit er etwas von Gott verdiene“. Und „die falschen Propheten, die zu euch in Schafskleidern kommen“, das sind alle, die durch gute Werke, wie sie sagen, sich Gott wohlgefällig machen wollen und Gott seine Huld abzaufen, gleich als wäre er ein Trödler oder Tagelöhner, der seine Gnade nicht umsonst geben wollte.“¹⁾ Die wirklich Frommen suchen — im Gegensatz zu den „Genießssüchtigen“, die nur „sich und nicht Gott suchen“ — nur „Gott und nicht sich in allen ihren Werken, Thun und Lassen“. Ihr „Glaube des Herzens“ sagt: „Ich will nicht das deine: ich will dich selbst haben. Du bist mir nicht lieber, wenn mir übel ist. Es ist billig und recht, dass du wider mich bist, denn du hast Recht über mich und zu mir und nicht ich über dich.“²⁾ Diese Frommen dienen Gott „allein um seinetwillen und nicht um des Himmels willen, noch um kein zeitliches Ding. Und wenn sie schon wüssten, dass kein Himmel, noch keine Hölle, noch keine Belohnung wäre, dennoch wollten sie Gott dienen um seinetwillen.“³⁾ Jene „Genießssüchtigen“, jene selbstischen Menschen aber „lehren sie ihre Werke thun, dass sie der Hölle entgehen und selig werden“. Das aber „ist Gott nicht lauter, sondern aus Eigennutz ge-

¹⁾ a. a. O. S. 203 ff.

²⁾ Von zweierlei Menschen, wie sie sich in dem Glauben halten, und was der Glaube sei. XXII. S. 132 ff. Diese kurze, aber überhaupt sehr wichtige Abhandlung ist für uns von besonderem Interesse, weil in ihr das Einteilungsprinzip der „zweierlei Menschen“ gerade unter dem Gesichtspunkte der Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit der Zweckbeziehung des göttlichen Wohlgefallens gewonnen ist; sodass, wenn auch die begriffliche Formulierung nicht so scharf bei Luther heraustritt, der Sinn der Unterscheidung gar nicht mehr in Frage stehen kann.

³⁾ a. a. O. S. 134.

sucht“.¹⁾ „Aber die frommen Christen sollen sich mit Fleiss hüten vor solchen altvetelischen Sophisten Märlein“, sondern sollen „ohne Lohn oder Geniess Gott suchen, um seiner blossen Güte willen, nichts begehren, denn sein Wohlgefallen“.²⁾ Die jedoch Gott auf solche Weise suchen, denen wird trotzdem, ja gerade weil sie ihn nicht begehrt, der Lohn nicht ausbleiben. „Der Lohn wird sich selbst finden, dafür nicht sorgend und ohne unser Gesuch folgen. Denn wiewohl es nicht möglich ist, dass der Lohn nicht folge, so wir Gott lanter aus reinem Geiste, ohne allen Lohn oder Geniess suchen; so will Gott dieselbigen Menschen, die sich selbst und nicht Gott suchen, nicht haben, wird auch selbigen nimmer keinen Lohn geben.“³⁾

Da haben wir es wahrlich deutlich genug: Im wahrhaft guten Werke dürfen wir eben nicht die Gottwohlgefälligkeit um unseres selbstischen Vorteils willen im Diesseits oder Jenseits suchen, denn Gott ist kein „Trödler“, mit dem man handeln und dingen darf. Ein solches Streben hebt sich, wie gesagt, selbst auf. Wir erreichen ja schon das Mittel nicht, weil sich die Gottwohlgefälligkeit eben nicht als blosses Mittel betrachten lässt. Im Prinzip und Wert unterscheidet sich also dieses Streben nicht im Mindesten von jenem, das von vornherein auf eigenen persönlichen Gewinn gerichtet ist, sondern ist mit ihm Eines und Dasselbe. Denn wir haben im guten Werk eben alles „umsonst“ zu thun, wie Gott uns seine Gnade und Huld selbst „umsonst“ und ohne Verdienst giebt. Aber das ist in keinem Falle ein gutes Werk, in dem „ein Jeglicher nur das Seine sucht“.⁴⁾

Es ist — um hier gleich die Konsequenz zu entwickeln — mit dieser Betonung der Gottwohlgefälligkeit zugleich klar, dass sie nicht nur das Erste ist, was der Mensch erstreben kann, sondern auch das einzig Gute, auf das sein Wille sich richten kann. Denn ausser der absoluten Wertindifferenz, dem „Werk an ihm selbst“, bleibt eben für die in Aktion tretende Gesinnung nur die eine Wertalternative: gottwohlgefällig und gut oder gottmissfällig und böse zu sein. Was Gott wohlgefällig ist, sollen wir also

¹⁾ a. a. O. S. 188.

²⁾ a. a. O. S. 130. Darauf ist auch von Luthardt zur Charakterisierung des Gegensatzes von lutherischer und römischer Auffassung verwiesen.

³⁾ Ebenda.

⁴⁾ Freiheit eines Christenmenschen. XXVII., besonders S. 191 u. 196.

un, was ihm missfällt, sollen wir lassen. Wenn wir hier den Begriff der Pflicht einführen, können wir sagen: Pflichtmässig oder lichtwidrig, anders kann der Mensch nicht handeln, sofern die Handlung überhaupt einer Wertung fähig und nicht indifferent ist. In twendiger Konsequenz dazu kann es also keine Handlung geben, e zu vollbringen etwa nicht unsere Pflicht wäre, die aber doch ott wohlgefällig wäre, und wir sie sozusagen nicht aus blosser licht und Schuldigkeit, sondern vielmehr aus überfliessender, er die Pflicht hinausgehender Gefälligkeit, Liebenswürdigkeit, atherzigkeit vollbrächten, oder wie man es sonst nennen mag. enn was wir nach Luther als gottwohlgefällig erkennen, das llen wir eben thun, das ist unsere Pflicht, und von einer darüber nausgehenden, überfliessenden, über die Pflicht erhabenen „Gutheit“ id Höherwertigkeit kann konsequenterweise keine Rede sein. Die icht ist selbst das Erhabenste: Einheit des persönlichen Willens mit m göttlichen sowieso und von vornherein. Demnach müsste Luther onsequenterweise den Begriff des Verdienstes, das eben eine über e Pflicht erhabene Handlung sein soll, ablehnen. Und auch ese Konsequenz hat er gezogen. Implizite liegt sie ja schon r Ablehnung des altkirchlichen guten Werkes mit zu Grunde. ber auch ausdrücklich sagt er: „nullus sanctorum in hac vita fficienter implevit mandata Dei, ergo nihil prorsus fecerunt surabundans.“¹⁾

Wir haben damit das „gute Werk“ im Sinne Luthers nicht oss dem der alten Kirche gegenübergestellt, sondern es für sich lbst in seinem Wesen erfasst. Und das nicht bloss, wie es sich s eine Konsequenz zu Luthers neuer Glaubensidee und seiner egensetzung zu den „Romanisten“ und „Papisten“, sondern wie sich in seiner selbsteigens ausgesprochenen Anschauung dar- ellt. Danach können wir sagen: Ein gutes Werk im Sinne uthers ist diejenige Handlung, welche der selbsteigene ille der Persönlichkeit, allein dem Ausspruch seines eien Gewissens folgend, d. h. in Rücksicht auf den als elbstzweck gesetzten göttlichen Willen vollbringt, ohne uf menschliche Satzung, auf Menschenfurcht und enschenlohn, ohne auf eigenen Vorteil und Gewinn edacht zu nehmen, und ohne den Anspruch auf Ver-

¹⁾ Vgl. Luthardt, a. a. O. S. 59. Hier ist auch verwiesen auf Löscher, eformationsakten 2, 276 und Lämmer: Die vortrident. kathol. Theologie es Reformationszeitalters.

dienst zu machen. So bricht er das Gesetz der Autorität, um sich frei und selbständig jenem göttlichen Gesetze unterzuordnen, dessen er inne wird in der eigenen Brust, in dem persönlichen Gewissen.

Hiermit haben wir den tiefsten Kern jener gewaltigen, befreienden That Luthers in Wahrheit enthüllt, die in der Geschichte der Menschheit nicht nur Epoche machte, sondern faktische Teilung bedingte. Es war nicht nur die Befreiung von jener alles tiefere religiöse sowohl, wie sittliche und ästhetische Gefühl verletzenden Vorstellung, die das persönliche Verhältnis zu Gott eben nur als eine Art von Austausch und Handelsbeziehung dachte, wie sie charakteristisch fürs Judentum¹⁾ ist. Es war auch die Befreiung

¹⁾ Vereinzelt bricht sich auch hier bei einigen „Propheten“ schon eine Vergeistigung des religiösen Verhältnisses Bahn. Und man könnte manches, was diesen Lutherischen Anschauungen verwandt ist, anführen. So Hosea, der Jehova sagen lässt: „Frömmigkeit liebe ich und nicht Opfer, und Gotteserkennen mehr als Brandopfer.“ Aber das ist eben vereinzelt geblieben und nicht zur Weiterbildung gelangt; charakteristisch bleibt eben fürs Judentum doch der Gesetzesglaube, der in seiner Eigenart Werk- und Opfer-Glaube ist. Und niemals vor Luther ist in der Geschichte der Menschheit die Wendung zur sittlichen Verselbständigung mit der Schärfe hervorgetreten, wie gerade beim deutschen Reformator. Man wird sie ruhig mit Dilthey als Autonomie ansprechen können, ohne dem Sinn der Lutherischen Glaubensidee Zwang anzuthun. Aber gerade darum wird man Dilthey Recht geben müssen, wenn er leugnet, „dass der Kern der reformatorischen Religiosität in der paulinischen Rechtfertigungslehre enthalten ist.“ (Vgl. unsere Einleitung.) Ich kann mir nicht helfen: trotz Harnack erscheint mir Paulus dem Lutherischen Autonomie-Bewusstsein gegenüber als ein reiner Jude, und im Verhältnis zu der aus dem Autonomiebewusstsein fließenden Thatenfreudigkeit geradezu contemplativ. Harnack sagt ja selbst (a. a. O. III. 757), „dass es sich nicht um eine Repristination der urchristlichen, paulinischen Stufe handelt, sondern um ein Hinausschreiten über sie zu einer Organisation und einer Bethätigung des innerlich Erlebten in der menschlichen Gesellschaft und deren Ordnung, wie sie das Urchristentum nicht gekannt hat.“ Insofern glaubt er, mit Dilthey zu einer „Verständigung“ gelangen zu können; behauptet aber mit Hinweis auf Röm. 8 und Gal. 5, 6—6, 10, dass „gerade die entscheidendsten Momente, die Dilthey an der höheren Religiosität Luthers als eine Stufe der Entwicklung preist, doch auch schon bei Paulus — freilich nicht in der Entwicklung ihrer Konsequenzen — gegeben“ sind. Darum scheint mir Harnack doch Luther nicht ganz gerecht zu werden und auch Dilthey nicht zu widerlegen. Ich will nicht davon reden, dass es in der Geschichte der Menschheit gar sehr auf die Entwicklung der Konsequenzen ankommt, sondern davon, dass in der That

on eitler Menschenfurcht, die uns die Lehre, dass wir keines Lehrers guter Werke bedürfen, brachte, wenn wir nur Gottesfurcht haben. Aber die Grösse der Leistung ist nicht bloss die Abweisung menschlicher Autorität und menschlicher Satzung. In einzigster Wechselbeziehung dazu steht jene grosse positive Leistung: „Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf lotters Erde zu stehen und uns in unserer gottbegnadeten Menschennatur zu fühlen.“ So sieht Goethe die That Luthers an,¹⁾ und mit Recht. Denn seine grosse positive Leistung ist: das Verweisen des Einzelnen auf seine eigene Brust; der Persönlichkeit ihre sittliche Eigenkraft und Eigenbestimmung zum Bewusstsein gebracht zu haben, ihr zum Bewusstsein gebracht zu haben, dass sie, um mit Schopenhauer zu reden, der Thäter ihrer Thaten ist, dass darum nicht ihm die Thaten, sondern er seinen Thaten den Wert bestimme durch seine Gesinnung, den „Glauben des Herzens.“ Ebenso schön, wie klar und deutlich verkünden uns diese Freiheit des Geistes jene vom Geiste der Freiheit selbst ingegebenen Worte²⁾ Luthers: „Darum sind die zwei Sprüche wahr: Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke. Böse Werke machen nimmermehr einen bösen Mann, sondern ein böser Mann macht böse Werke. Also dass allewege die Person zuvor gut und fromm sein muss vor allen guten Werken und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen guten Person.“

Kapitel III.

Die Persönlichkeit und die sittlich-religiöse Gemeinschaft.

Wir haben bisher lediglich die Persönlichkeit für sich und in ihrer eigensten Beziehung auf Gott vermittelt der im guten als grossartig Neue, das uns Luther mit der sittlichen Verselbständigung der Persönlichkeit, der Autonomie, wie Dilthey geradezu sagt, gegeben hat, doch nicht bloss als eine paulinische Konsequenz gewonnen ist. Hier liegt etwas prinzipiell Neues, etwas absolut Originelles vor, eine der originellsten Schöpfungen der Menschenseele überhaupt, die selbst die von Harnack herangezogenen Stellen von Paulus in ihrem Originalwerte nicht beeinträchtigen können.

¹⁾ Gespräche mit Eckermann (Barthelsche Ausgabe II. Bd. S. 504).

²⁾ Freiheit eines Christenmenschen. XXVII. S. 191.

Werk (im Lutherischen Sinne) zum Ausdruck gelangenden Gesinnung kennen gelernt. Nun ist aber die Persönlichkeit hineingeboren in eine Mannigfaltigkeit der irdischen Welt, in Beziehungen zu Menschen und Dingen, mit diesen verwachsen durch tausend unlösbare Fäden und innig vereint. Ihr Thun und Wirken greift also selber ein in diesen Zusammenhang. Wie soll sie dabei nun jenes gestalten? Wie soll sie sich, ihrer höchsten und obersten Bestimmung gemäss, nach der sie all ihr Wollen auf den göttlichen Willen zu beziehen hat, zu dieser irdischen Welt und all ihren Relationen, mit denen doch ihr Wille in Wechselbeziehung tritt, vor allem aber wie zu ihren Mitmenschen, allen anderen Persönlichkeiten, unter denen und mit denen sie selber lebt, verhalten? Man hat gesagt: Wenn Luther von den guten Werken der Kirche nichts wissen will, und alles bei ihm der Glaube sei, da braucht man ja eigentlich nur zu glauben und nichts zu thun. Ein solcher fauler Glaube führe mit absoluter Konsequenz zum Nichtsthun, thatenloser Gemächlichkeit und energielosem Quietismus, ein Einwand, den wir gelegentlich schon berührten, von dem wir aber nur andeuteten, wie gegen ihn die Persönlichkeit Luthers selbst am besten zeuge. Er ist ja auch nach den letzten Ausführungen längst hinfällig geworden, denn wir sahen, es ist ein Unterschied zwischen „Werken“ und „Werken“ und vor allem: der Glaube Luthers ist eben nicht bloss ein toter Dogmenglaube, sondern ein lebendiger Herzensglaube, ein sittlicher Gesinnungsglaube, der auch dem Nichtsthun Wert und Unwert bestimmen müsste, wovon wir noch ausführlicher handeln werden. Wie Luther aber, dieser soeben angedeuteten Konsequenz seiner Glaubenslehre gemäss, zur menschlichen Bethätigung in der Welt der Dinge und Persönlichkeiten Stellung nimmt, oder ob und wie weit er die Konsequenz gezogen hat, das bedarf noch einer besonderen Untersuchung. Um diese aber zu einem klaren Ziele zu führen, müssen wir zuerst noch einmal an die letzten Bemerkungen anknüpfen und das Verhältnis der Persönlichkeit zu ihrem Thun darlegen, um dann zu sehen, wie der Einzelne sich zum Einzelnen in der sittlichen Wechselwirkung bestimmt, und endlich, wie er danach eingreift in den Zusammenhang der Allgemeinheit, in der er sich bethätigt.

§ 9.

Thäter und That.

Es ist bereits oft genug darauf hingewiesen worden,¹⁾ dass Luthers Anschauungen über das Verhältnis des Einzelnen zu Gott nicht bloss „in dem religiösen Interesse des Reformators, . . . sondern auch in einer philosophischen Ansicht über das Verhältnis Gottes zur Welt“ begründet seien. Und das ist selbst dann richtig, wenn man auch die religiösen Interessen als die erst zur philosophischen Ansicht hintreibende Kraft erkennt. Wie wenigstens Parteien anderer Schriften, so tendiert die Abhandlung ‚de servo arbitrio‘ („dass der freie Wille nichts sei“) sogar ganz in dieser Richtung. Wir wollen und können zum Zweck unserer Untersuchung die ganze metaphysische Vorstellungsweise Luthers hier nicht bis ins Einzelne darstellen, nicht etwa bloss weil da noch vieles strittig wäre, sondern vor allem weil eine ausführliche Erörterung des Problems der Willensfreiheit uns über den Rahmen unserer möglichst immanenten Untersuchung allzuweit hinausführen müsste. Ganz umgehen können wir aber Luthers metaphysische Ansicht über das Verhältnis von Gott und Mensch nicht, wo wir von der Beziehung zwischen Mensch und Handlung sprechen. Und selbst wenn schon auf den ersten Blick Luthers Metaphysik und seine sittliche Anschauung in einem gewissen Gegensatze erscheinen und auch niemals voll ausgeglichen und in dem antinomischen Verhältnis harmonisch aufgelöst worden sind, so kann, von der Möglichkeit dieses Ausgleichs noch ganz abgesehen, gerade diese gewisse Gegensätzlichkeit zur Verständigung dienen. Von Einzelheiten, selbst den Beziehungen zu Augustins Prädestinationsmetaphysik, mit der Luthers Anschauung zum Teil innige Berührung hat, müssen wir hier ganz absehen. Nur allgemein können wir das centralste metaphysische Interesse berühren. Dieses aber spiegelt sich wider in seinem Gottesbegriff. Dem Reformator kommt es in philosophischer Beziehung — wollten

¹⁾ Recht nachdrucksvoll besonders von Kattenbusch; vgl. Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination nach ihren Entstehungsgründen untersucht zur Erlangung der theol. Licentiatenwürde an der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen von Ferdinand Kattenbusch. Göttingen 1875. Siehe besonders S. 5 ff. Hier ist auch auf Dieckhoff, und mit Einschränkung auf Lütken und Ritschl verwiesen. Allerdings sind auch hier andere anderer Meinung. So Luthardt in seinem Buch über „Die Lehre vom freien Willen“. S. 128 f.

wir ihn lediglich als Theologen oder als Religiösen hier betrachten, so müssten wir natürlich die Gnade in den Vordergrund stellen — vor allem auf die Grösse und Allmacht Gottes an, in der zugleich die absolute Güte, wenn auch dem schwachen Menschenverstande ewig geheimnisvoll, beschlossen liegt. Nun aber fordert gerade das Prädikat der Allmacht: alles Thun und Geschehen in Gott als das allmächtige, allwirkliche und allwirkende Wesen — eben um seiner Allmacht willen, — zurückzunehmen.¹⁾ „Der Welt Lauf“, das ganze irdische Sein ist nur „Gottes Mummerei, darunter er sich verbirgt und in der Welt so wunderlich regiert und ruhmort.“²⁾ Damit sinkt ihm bald das Einzelne, Wirkliche zu blossen „Larve“ herab, hinter der eigentlich Gott alles thut und wirkt. „Wiewohl ers doch durch uns thut, und wir nur seine Larven sind, unter welchen er sich verbirgt und alles in allem wirkt.“³⁾ So scheint hier jenes metaphysische Fundamentalproblem, wieweit die Wurzeln der Persönlichkeit eben ins Metaphysische reichen, seine Lösung durch den Gottesbegriff erfahren zu sollen, indem Gott ja „alles in allem wirkt.“ Aber es scheint auch sofort äusserst schwierig, wie damit — nicht, wie Erasmus gemeint hatte, das Gute, sondern — das Böse in der Welt zu vereinbaren sei, im Sinne etwa des Problems der Theodicee. Auf der einen Seite hätte Luther ja einigermaßen den voluntaristischen Augustinismus, — den mit aller Energie auch der dem Reformator allerdings wenig genehme Duns Skotus gegenüber dem intellektualistischen Aristotelismus und Thomismus vertrat⁴⁾ — über die Schwierigkeit hinweghelfen können. Denn teils hätte Luther dazu leicht die Unerforschlichkeit der göttlichen Ratschlüsse, teils ihre Wertpriorität vor aller Gegenständlichkeit benutzen können, um

¹⁾ So scheint auch Lenz a. a. O. S. 159 im Gottesbegriff Luthers die Forderung der Willensunfreiheit angelegt zu sehen; ähnlich wohl auch Kattenbusch a. a. O. S. 5.

²⁾ Auslegung des 127. Psalms. XLI. S. 144.

³⁾ Vorrede zur Weissagung Johann Lichtenbergers. LXIII. S. 253 f. Vgl. dazu Luthardt „Ethik Luthers“ S. 101, auch „die Lehre vom freien Willen“ S. 98; er nennt hier mit Recht diese Vorstellungsweise „die Anschauung von der schlechthinnigen Bedingtheit der Kreatur in ihrem Bestand und Leben durch die allzeit-wirksame Immanenz Gottes in der Kreatur.“

⁴⁾ Vgl. Windelband, Geschichte der Philosophie S. 259 ff. und W. Kahl, Die Lehre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Skotus und Descartes.

unschwer weiterzukommen. Das waren ja in der That schon Argumente, die er gegen Erasmus ins Feld führte. Er stützte sich auf den wunderbaren, uns unbegreiflichen, allmächtigen, göttlichen Willen, der nicht an Gut oder Böse derart gebunden ist, dass er das eine thun, das andere lassen müsste, als äussere, über ihm stehende Bestimmungen, der vielmehr Gut und Böse selbst erst bestimmt. Aber von der philosophischen Ausnutzung dieser Lehre, um dadurch auch mit dem Bösen in der Welt fertig zu werden, war Luther soweit entfernt, dass er lieber auf der Idee des Teufels und seiner Mitbestimmung des Menschen fusste, wodurch er aber unvermeidlich Gefahr lief, die Macht Gottes selbst zu beschränken, und seine Allmacht eigentlich aufzuheben. Allein für unseren Zweck interessanter ist die Frage, ob und wie er trotz der absoluten, ausserpersönlichen Bestimmtheit des Menschen die Persönlichkeit für ihre That noch verantwortlich machen zu können glaubte, wie er die „Gutheit“ der Person, die doch der „Gutheit“ des Werkes allewege vorangehen und überhaupt stattfinden muss, damit man noch von sittlich-religiösen Werten zu reden vermag, meinte aufrecht erhalten zu können.

Es kommt uns dabei gar nicht darauf an, ob Luther hier mit sich selbst in durchgängiger Übereinstimmung geblieben ist, wenn wir gleich hier schon betonen möchten, dass es grundfalsch wäre, absoluten Determinismus und die Verantwortlichkeitsidee für unvereinbare Gegensätze auszugeben. Im Gegenteil würde eine systematische Untersuchung diese Synthese für den einzig möglichen ethisch-metaphysischen Standpunkt erhärten können. Um das so kurz, wie möglich anzudeuten, können wir nämlich sagen: Wie in Gott, der „alles in allem wirkt“, die Totalität des Handelns und Geschehens beschlossen liegt, so muss im Wesen der Einzelpersonlichkeit eine gewisse Sphäre des Handelns als beschlossen liegend gedacht werden. Denn jede Persönlichkeit handelt in der Reaktion und Relation zur Welt der Dinge ausser ihr nach einer ihrer bestimmten Eigenart bestimmt entsprechenden Weise. Und gerade durch diese Bestimmtheit ist auf der einen Seite der absolute Determinismus, eventuell sogar, im Sinne Luthers, mit der göttlichen Allmacht gewahrt, auf der anderen Seite aber auch die vollständige Verantwortlichkeit, indem eben die Totalität der Persönlichkeit in ihrer Eigenart als ein bestimmtes Wirklichkeitsmoment lediglich eine Wertbeurteilung erfährt, und zwar nach der Richtung, in der sie selbst angelegt,

.

determiniert ist. So wäre es gerade ihre absolute Wesensbestimmtheit, über welche das Werturteil gefällt wird, und, ganz im Sinne Luthers, bestimmte diese Wesensbestimmtheit notwendig die aus ihr folgenden „Werke“. Das an dieser Stelle nur angedeutete Problem wollen wir hier weder zu Ende führen, noch es als in ebendieser Schärfe von Luther herausgearbeitet und zu Ende geführt hinstellen. Es sollte ja nur die Verträglichkeit beider Betrachtungsweisen, der deterministischen und der der wertbeurteilenden Verantwortung andeuten. Die Synthese beider bedeutet auch bei Luther, so unvollkommen sie in philosophischer Beziehung vollzogen sein mag, zugleich eine gewaltige moralische Vertiefung und eine Erhöhung des Wertes der Persönlichkeit, nicht aber deren Erniedrigung. Denn gerade darum kann er anstatt in das Äussere des „Werkes“ den sittlich-religiösen Wert in das Innere, den Charakter des Menschen zurücknehmen. Nicht weil dieser so oder so nach Aussen handelt, ist er gut oder böse, sondern weil er so oder so ist (bestimmt ist). Und nur weil er so oder so ist, handelt er auch so oder so.

Wir haben damit schon gleichsam über Luther hinausgewiesen. Aber nun werden wir ihn selbst um so leichter und besser verstehen. Er selber hat ja, wie wir längst erkannt haben, den Wert der Handlung von dieser in das Wesen der Persönlichkeit zurückgenommen, indem er ihn abhängig macht, lediglich von der Gesinnung und dem inneren festen Glauben, dass er „Gott gefalle.“ Damit hat er implizite, nur nicht ausdrücklich, und ohne es abstrakt-begrifflich auszusprechen, jene von uns angedeutete doppelte Betrachtungsweise schon praktisch angewandt. Nun brauchen wir ja auch schliesslich nicht mehr besonderen Wert darauf zu legen, wie er sich die Determinierung im Einzelnen denkt, wie etwa, dass Gott nur zum Guten bestimme, und dass diese Determinierung und die durch sie bestimmten Menschen gut seien; dass „Satan“ zum Bösen bestimme, und die von ihm bestimmten Menschen böse; oder, um auch hier noch die Allmacht Gottes zur Geltung zu bringen, dass diese zweite Determinierung von Gott erst müsse nicht bloss zugelassen, sondern selbst angeordnet sein, sie also mit Rücksicht auf den allgütigen Gott, der ja nicht von Gut und Böse bestimmt wird, sondern Gut und Böse selbst bestimmt, gut mit Rücksicht auf die determinierten Wesen böse sei.¹⁾

¹⁾ Luthardt wendet in seiner „Lehre vom freien Willen“ S. 127 auf diese lutherischen Gedanken die bekannte, gerade in der letzten Rücksicht

Allein diesem rein implizite gemachten Unterschiede der Betrachtungsweise können wir jetzt doch noch etwas an die Seite stellen, das den Eindruck einer Unterscheidung explizite nicht verfehlen kann. Wir hatten ja gesehen, wie sehr Luther immer betont, dass „die Person das Erste und das Werk das Zweite sei.“¹⁾ „Wir suchen“, sagt er, „hier den, der nicht gethan wird, wie die Werke, sondern den Selbstthäter und Werkmeister, der Gott ehrt und die Werke thut.“²⁾ Wichtig ist es, „dass allerwege die Person zuvor gut und fromm sein muss und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen und guten Person.“³⁾ So wird der Charakter mit aller Schärfe nicht bloss als eine Wirklichkeitseinheit, sondern auch als der Faktor der sittlichen Weltordnung gefasst, der aus sich das Handeln hervorreibt mit ureigenster Bestimmtheit. Und zugleich ist er selbst in einen übersinnlichen Urgrund zurückgenommen, in dem seine tiefsten Wurzeln ruhen. Denn „ein jeglicher Christenmensch ist zweierlei Natur, geistlicher und leiblicher.“⁴⁾

Diese Unterscheidung von zweierlei Natur ist ja leider nicht genügend fruchtbar und für die Freiheitslehre nutzbar gemacht worden. Dazu hätte eben Luther mehr Philosoph sein müssen, als er es war. Dass er die Unterscheidung aber überhaupt trifft, und die Art und Weise, wie er sie zu der Wertbetrachtungsweise in Beziehung bringt, ist doch nicht so belanglos. Es lässt sich darüber kurz folgendes sagen. Er sieht im Menschen, und zwar für seine Anschauung ganz charakteristischer Weise nur im Christenmenschen⁵⁾ die Vereinigung von zweierlei Natur: der

äusserst glückliche Wendung an: „Nicht Böse, aber Böses thut Gott“; da in ihn, wie alles Thun und Geschehen, so auch das Böse zurückgenommen werden müsse.

¹⁾ „Er wird nicht müde, diesen Satz in immer neuen Wendungen zu wiederholen“, sagt Luthardt, vgl. „Ethik Luthers“ S. 23.

²⁾ Freiheit eines Christenmenschen. XXVII. S. 184.

³⁾ a. a. O. S. 191.

⁴⁾ a. a. O. S. 176.

⁵⁾ Diese Einschränkung beruht natürlich wieder auf der dogmatischen Beschränktheit Luthers, wie sie sich aus unserem ersten Kapitel (§ 1) von selbst versteht. Dass auch in der zu erwähnenden Gnadenlehre dieselbe Beschränktheit eine grosse Rolle spielt, wollen wir hier gleich mitbetonen, um nicht noch einmal darauf hinweisen zu müssen, zumal es uns ja viel weniger auf solche Beschränktheiten als auf das Bedeutsame und Wertvolle in Luthers Anschauung ankommt.

„leiblichen“, d. h. sinnlichen und der „geistlichen“, d. h. übersinnlichen. Nun kann aber alles „Leibliche“, so gross und so viel es auch sei, nie für das „Geistliche“ genommen werden. Seiner „Dinge reicht keines bis an die Seele“. ¹⁾ Nur nach der „Seele“, dem „geistlichen“ Wesen des Menschen bestimmt sich aber seines Handelns Wert. Darum kann dieses auch nur als vom „geistlichen“ Wesen hervorgetrieben angesehen werden, sobald wir über seinen Wert oder Unwert urteilen. Die Eigenart der Persönlichkeit, wie sie in der Gesinnung zum Ausdruck kommt, in jenem praktischen Glauben der Gottwohlgefälligkeit, giebt die Direktive für alle Wertbeurteilung. So bleibt trotz des Determinismus für die Wertbetrachtung immerhin ein durchaus autogenes Verhältnis — wir wählen diesen Ausdruck mit Absicht — zwischen Persönlichkeit und Handlung, zwischen Thäter und That. Mag letztlich alles Thun in Gott zurückgenommen werden, mag darum auch in letzter Instanz die Persönlichkeit in diesem allwirksamen Urgrund wurzeln, so wird doch jetzt auch in deren übersinnliche, „geistliche“ Natur die einzelne That zurückgenommen, um sie aus deren eigenster Wesensbestimmtheit hervorgehen zu lassen. ²⁾ Denn die Person trägt ja, nach ihrem eigenen Wert oder Unwert, auch deren That in sich und bestimmt ihn selbst. Das trotz des Determinismus.

Wie sehr es Luther trotz allem Determinismus um die sittliche Eigenkraft der Person zu thun ist, das zeigt besonders seine Gnadenlehre:

Wie vorhin alles Thun und Geschehen in Gott, der „alles in allen wirkt“, zurückgenommen und die Unfreiheit der Kreatur überhaupt gelehrt wurde, so wird jetzt vornehmlich alles Gute in Gott, der ja selbst absolut gut ist, zurückgenommen und insbesondere das Unvermögen des Menschen zum Guten behauptet. Nur die Anlage zum Guten ist in ihm vorhanden,

¹⁾ Freiheit eines Christenmenschen, XXVII. S. 177.

²⁾ Diese eigentümliche Wendung bedeutet entschieden eine grosse Vertiefung gegenüber allen früheren Determinationslehren. Mag im Einzelnen bei Luther die Darstellung oft noch so unklar, wirr und kraus sein, und mag er seine Anschauung auch nie auf ihre kritische Möglichkeit hin geprüft haben, die Anschauung selbst bedeutet entschieden eine Vertiefung. Denn trotz der Abhängigkeit des Menschen als Kreatur von Gott, bleibt ihm die sittliche Unabhängigkeit von aller anderen Kreatur gewahrt.

und auch die hat Gott gewirkt. Aber der Mensch ist nicht einmal aus sich heraus fähig, diese Anlage zu entwickeln, und so ist er überhaupt nicht zum Guten fähig. Diese Fähigkeit ist ihm verloren gegangen durch die Erbsünde, und so hat das Böse Macht über ihn gewonnen.¹⁾ Soll er sich aufschwingen können, so muss er nämlich völlig neu wiedergeboren werden. Dazu bedarf er aber der göttlichen Gnade, durch welche die Determierung durch Satan zum Bösen wieder aufgehoben wird.

Was aber nun für Luthers Bemühen um die Verselbständigung der Person sehr bezeichnend ist, das ist die Forderung, dass die Person sich für die Gnade empfänglich machen, ihr entgegenkommen solle.²⁾ Und so wird auch hier ihre selbständige Aktivität wieder statuiert.

So hat Luther auf der einen Seite den Menschen absolut abhängig gemacht von der Gottheit und gerade dadurch ihn aller anderen Kreatur gegenüber verselbständigt, auf der anderen Seite ihm sogar eine gewisse Selbständigkeit der göttlichen Gnade gegenüber zu wahren gesucht.

§ 10.

Die unendliche Wirkungssphäre des Einzelnen im Leben.

Die That des Einzelnen bleibt diesem allein sittlich anrechenbar, und er ist vermöge der „Geistlichkeit“, nicht der „Leiblichkeit“ seiner Natur, infolge seines Charakters dafür verantwortlich. Ihr Wert und Unwert richtet sich nach der Gesinnung des Thäters. An der ethischen Wertung wird durch die religionsphilosophische Deutung nichts geändert: Mag dem Religiösen auch Alles, in Sonderheit das Gute ableitbar erscheinen aus dem allwirksamen und allgütigen Gotte, so bleibt trotz der Erkenntnis dieser höchsten Ursache doch des Einzelnen sittlicher Wert gewahrt. Und überall wo er sich bethätigt, kann er sich wertvoll bethätigen, und er kann sich überall bethätigen.

¹⁾ Darum gilt, wie Kattenbusch a. a. O. S. 10 sagt, vom Menschen immer nur: „entweder—oder; ist er nicht Gott dienstbar, so dem Teufel und umgekehrt.“ Es ist hier sehr richtig auf *de servo arbitrio* S. 199 (*Lutheri opera varii argumenti ad Reformationis historiam imprimis pertinentia*) verwiesen, mit der charakteristischen Stelle: „Si Deus in nobis est, Satan abest, et non nisi velle bonum adest; si Deus abest, Satan adest, et non nisi velle malum in nobis est“; u. a. m.

²⁾ Vgl. dazu auch Luthardt: Die Lehre vom freien Willen. S. 100.

Indes ist diese Behauptung, dass er sich überall bethätigen könne, nicht zu gewagt? Wenn schon der metaphysischen Abhängigkeit keine ethische Unselbständigkeit entsprechen soll, muss dann nicht wenigstens einer reinen Gesinnungsethik äussere Passivität, Teilnahmslosigkeit dem lebendigen Leben gegenüber entsprechen?

Das ist der alte, auch in unserer Untersuchung längst berührte Vorwurf, der sogar heute noch nicht verstummt ist. Luther selbst war sich dessen wohl bewusst, wie wenig ihn der Vorwurf treffe, „dass wir müssig gehn oder übel thun“ müssten,¹⁾ seiner Lehre gemäss, weil ja selbst der „Müssiggang in des Glaubens Übung und Werk geschehen müsste.“²⁾ Wieder setzt er hier mit seiner zweifachen Natur des Menschen ein und betont: Der Wert alles Handelns und Thuns liegt nicht in eben diesem Handeln und Thun selbst, sondern im Glauben, d. h. in der Gesinnung des Menschen, aus der Handeln und Thun fliesst. Wenn darum auch nur die geistliche Natur des Menschen der Wertbeurteilung fähig ist, so heisst das aber nicht, dass „der Leib nun faul und müssig“ bleiben dürfe. Im Gegenteil lehrt Luther ausdrücklich: da der Mensch auch leiblich sei, „da heben nun die Werke an.“³⁾ „Denn der Mensch lebt nicht allein in seinem Leibe, sondern auch unter Menschen auf Erden,“ denen er „diene und nütze sei.“⁴⁾ Und überhaupt „weil der Mensch lebt und seiner Glieder mächtig ist, so muss er ja auch etwas thun und kann so wenig ohne Werke sein, so wenig er ohne stetigen Odem und Regung des Herzens leben kann.“⁵⁾ Und „weil denn das menschliche Wesen und Natur keinen Augenblick sein mag ohne Thun oder Lassen, Leiden oder Fliehen (denn das Leben ruht nimmer, wie wir sehen) wohl an, so hebe an wer fromm sein will und voll guter Werke werden, und übe sich selbst in allen Leben und Werken zu allen Zeiten an diesem Glauben; lerne stetiglich Alles in solcher Zuversicht thun und lassen, so wird er finden, wieviel er zu schaffen hat und nimmer müssig werden darf, weil der Müssiggang auch in des Glaubens Übung und Werk geschehen muss.“⁶⁾ Das aber

¹⁾ Freiheit eines Christenmenschen. XXVII. S. 181 ff.

²⁾ Sermon von den guten Werken. XX. S. 206 f.

³⁾ a. a. O. S. 189.

⁴⁾ a. a. O. S. 195.

⁵⁾ Kirchenpostille I. S. 162.

⁶⁾ Sermon von den guten Werken. XX. S. 206 f.

heisst: der Mensch steht inmitten einer Welt von Dingen, auf die er handeln soll. Vor allem aber steht er inmitten einer Welt von Menschen, die geistig-leiblicher Natur sind, wie er, auf die in erster Linie sein Handeln sich erstrecken soll, nur so, dass er den „innerlichen“ Menschen am „äusserlichen“ zum Ausdruck und zur Geltung bringe, damit der „äusserliche“ Mensch „dem innerlichen Menschen gehorsam und gleichförmig werde“. ¹⁾ Mag dadurch der äusserliche Mensch nicht etwa selbst gut werden mit seinen Werken, sondern gut allein sein und bleiben der innerliche Mensch, der Wille, der die Werke wirkt „aus freier Liebe, Gott zu gefallen,“ ²⁾ so ist damit doch der äusserliche Mensch ein Werkzeug des innerlichen, und damit Gottes selbst, und erhält mit seinen Werken einen Wert durch Übertragung.

Dem einstigen Mönche hat sein Klosterleben den Sinn für das lebendige Leben keineswegs verkümmern können oder gar zu zerstören vermocht. Denn scheint der Reformator nicht gerade und ausschliesslich dadurch, dass er den Menschen zu befreien sucht von dem äusseren Zwang einzelner statutarischer Gebote der Autorität, dass er ihn ganz und gar auf sein Inneres, seinen ureigenen „Glauben des Herzens“ verweist, ihm die ganze Welt für seine sittliche Bethätigung erobern zu helfen? Je weniger der Einzelne durch Autorität äusserlich gezwungen und gehalten ist, dieses oder jenes einzelne Bestimmte zu thun, desto eher kann er alles zum Gegenstande seiner sittlichen Bethätigung machen, kann er alles, um mit Luther selbst zu reden, durch seinen lebendigen Glauben, seinen persönlichen, sittlichen Willen auf den göttlichen Willen beziehen. Die ganze Welt erhält dadurch ein höheres Leben, eine höhere Weihe, sie wird belebt und geweiht durch den sittlichen Willen der Persönlichkeit, die sie ergreift, um in ihr und auf sie zu wirken. Das Kleinste, wie das Grösste in der Welt erlangt dadurch eine ganz neue Bedeutung, dass es der Gute auf den göttlichen Willen beziehen kann, indem er es zum Inhalte seines eigenen guten Wollens macht. Denn eben dadurch macht er es, wie sich selbst, zum Werkzeug in Gottes Hand, wie wir vorhin sagten.

Das ist in der That die befreiende Wirkung des reinen, nicht durch äussere Autorität bestimmten, Gesinnungsglaubens,

¹⁾ Freiheit eines Christenmenschen. XXVII. S. 189 f.

²⁾ Ebenda.

und Luther ist sich der verlebendigenden Wirkung des Herzensglaubens auf die Wirklichkeit gar wohl bewusst: Es kann „ein jeglicher selbst merken und fühlen, wann er gutes und nicht gutes thut: findet er sein Herz in der Zuversicht, dass es Gott gefalle, so ist das Werk gut, wenn es auch so gering wäre, wie einen Strohhalmen aufheben. Ist diese Zuversicht nicht da, oder zweifelt er daran, so ist das Werk nicht gut, ob es schon alle Toten auferwecke und der Mensch sich verbrennen liesse.“¹⁾ Indem aller äussere Erfolg und Schein schwindet, und aller moralische Wert ins Innere des „Herzens“ verlegt wird, geht auch aller äussere Wertunterschied des Werkes verloren, und der Mensch kann sich überall, wo es auch sei, in den Dienst des Guten stellen. „In diesem Glauben werden alle Werke gleich und ist eins wie das andere; es fällt ab aller Unterschied der Werke, sie seien gross oder klein, kurz, lang, viel oder wenig. Die Werke sind nicht um ihrentwillen, sondern um des Glaubens willen angenehm.“²⁾ So eröffnet Luther der sittlichen Bethätigung ein unermessliches Feld.

Wie er seinen Widersachern auch heute noch auf ihren Einwand, der Glaube ohne die Werke sei tot, entgegenhalten könnte, dass sie ihn gar nicht treffen, da er ja selbst den rein-theoretischen inhaltlichen Glauben ohne den praktischen Glauben für wertlos und nur „einen Schein des Glaubens“ halte, dem erst aus dem Herzen Leben fliessen müsse, so könnte er nun ihnen sagen: alle ihre guten Werke seien tot, ohne den lebendigen „Glauben des Herzens“. Und nur von ihm fliesse die reichste Fülle des Lebens auch auf die Werke. Anstatt, dass er Thaten verbiete oder auch nur die sittliche Thätigkeit beschränke, rufe er sie hervor. Er sei das lebendigste, am meisten lebenweckende Element in der Seele des Menschen, ja das Prinzip alles sittlichen Lebens. Und wörtlich sagt er: „Es ist ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, dass unmöglich ist, dass er nicht ohne Unterlass sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immerfort im Thun.“³⁾

Damit ist in der That nicht bloss ein Prinzip des sittlichen Lebens überhaupt, sondern auch des sittlichen Fortschritts im

¹⁾ Sermon von den guten Werken. XX. S. 198.

²⁾ a. a. O. S. 199 f. Vgl. auch oben § 6 und § 7.

³⁾ Vorrede auf die Epistel St. Pauli an die Römer. LXIII. S. 125.

Leben gewonnen, mag das Luther auch wieder nicht mit begrifflicher Bündigkeit ausgesprochen haben. Es liegt indes analytisch schon in der schroffen Gegenüberstellung von Glaube und Werk, denn das ist dieselbe Unterscheidung, wie jene, die dem Willen den Willensinhalt gegenüberstellt. Luther ist darum in gewissem Betracht längst hinaus über jene ethischen Theorieen, die auf den Willensinhalten meinen ihre Systeme basieren zu können. Auch tritt in seiner Anschauung das mehr historische Verständnis bereits ausdrücklich hervor, dass die Willensinhalte, die „Werke an sich“ direkt unsittlich werden können, also einer über ihnen stehenden Instanz bedürfen, die über ihren Wert und Unwert erst selbst entscheidet. Wir meinen nicht bloss, dass dieser Relativismus, wie wir heute sagen würden, die Überzeugung von der Relativität der sittlichen Inhalte implizite in seiner Grundanschauung liege und aus ihr sich ableiten lasse. Das versteht sich von selbst. Nein! ausdrücklich finden wir, wenn auch nicht abstrakt und nur gelegentlich, von ihm ausgesprochen, dass Sitten und Bräuche zu bestimmten Zeiten gut gewesen sein mögen, ohne es aber für alle Zeiten zu bleiben und zu sein, sodass der geschichtlich-sittliche Fortschritt über sie rücksichtslos hinweggeht. Und das Recht dazu kann er doch nur aus dem praktischen Glauben, der über seinen Inhalten steht, abnehmen. So sagt Luther z. B. gelegentlich seiner Meinungsäußerung über das „Heiligenerheben“: „Ob schon Heiligenerheben vor Zeiten gut gewesen wäre, so ist es doch jetzt nimmer gut, gleichwie viele Dinge vor Zeiten gut gewesen sind und doch nun ärgerlich und schädlich, als da sind Feiertage, Kirchenschatz und Zierden.“¹⁾ Hier ist doch die Relativität der Gutheitsinhalte (*sit venia verbo*) in Rücksicht auf Sitten und Bräuche der Kirche schon mit unmissverständlicher Deutlichkeit ausgesprochen. Und dann ist die Reformation selbst nicht der beste Beweis durch die That für diese Anschauung Luthers?

Welche gewaltige Wirkung diese Anschauung haben musste, ist klar: Dem Menschen ward es zum Bewusstsein gebracht, dass er, immer und überall, wann und wo es auch sei, Gott dienen könne. Er musste darauf geführt werden, dass das wirkliche Leben in seiner ganzen Fülle Bethätigungsgebiete in sich befasse,

¹⁾ Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation. XXI. S. 333 f.

für die er selbst geeigneter wäre, als andere Menschen, und die für ihn wiederum auch geeigneter wären, als andere Bethätigungsgebiete, dass manches Alte überlebt und neues Leben auf neuem Boden erstehen müsse.

Wie sehr Luther das an sich und seiner eigenen Entwicklung erlebt hat, ist genugsam bekannt. Seine Stellung zum Ordenswesen zeigt es deutlich. Nicht etwa, weil es ihm bloss nicht behagt hätte, erklärt er es für wertlos. Wer wüsste nicht, welche Seelenkämpfe er zu bestehen hatte, wie wenig die Fragen nach blossem Behagen oder Unbehagen hier mitzureden hatten, sondern allein der Wert oder Unwert der Sache vor dem Richtmass seines Gewissens! Und nur unter dem Gesichtspunkt des sittlichen Wirkens im lebendigen Leben erhebt sich vor ihm das Problem des Berufs, der, wenn er wohl verstanden wird, ja nichts anderes, als das sittliche Auswirken der persönlichen Eigenart bedeutet. Der Reformator nimmt zu diesem Problem eingehend Stellung; und zwar mit bedeutsamer Unabhängigkeit von seinen rein-theologischen Vorstellungen und vom Evangelium sieht er in ihm mehr eine natürliche Verknüpfung des Gottesreichs mit dem Weltreich, durch die „die Welt voll Gottesdienst“ sein kann,¹⁾ indem jede Persönlichkeit unablässig, nach Gottes Wohlgefallen, und mit sich selbst in Übereinstimmung wirken kann.

So führt der reine Herzensglaube bei Luther zu einer wahrhaft sittlichen Thatenfreudigkeit der Persönlichkeit in der rechten Erkenntnis der Lebensfülle des wirklichen Daseins, bei allem Wandel und Wechsel seiner Inhalte, die selbst eine überzeitliche Dauer erhalten durch die in einem pflichtvoll erfassten Berufe wirkende sittliche Gesinnung.

§ 11.

Der Einzelne und der Nächste.

Wir sind mit den letzten Fragestellungen bereits einer neuen Frage nahegekommen. Wir sahen: unser Wirken in der Welt richtet sich ja nicht auf eine tote Wirklichkeit und ist auch nicht allein bestimmt von dem schaffenden Willen des einzelnen thätigen Menschen, sondern greift ein in das lebendige Leben der Menschheit selbst, in das geschichtliche Werden und Wirken der Gesellschaft. Darum tritt der Einzelne immer in den grossen ge-

¹⁾ Vgl. dazu Luthardt „Die Ethik Luthers“. S. 92.

schichtlichen Zusammenhang seines Geschlechts. Wird ihm also die Bethätigung überhaupt angemutet, so ist er damit zugleich in den Dienst der menschlichen Gesellschaft gestellt, bestimmt, seinem Mitmenschen, seinem Nächsten zu dienen. Und so können wir hier nun weiter fragen: denkt sich Luther diesen Nächstendienst durch ein bestimmtes Prinzip begründet und geregelt, und durch welches?

Nur auf diese ganz allgemeingestellte Frage wollen wir eine Antwort geben. Da wir ja nicht seine Sittenlehre im Einzelnen darzustellen suchen, sondern nur die prinzipiellsten seiner Anschauungen kennen lernen wollen, so mag auch hier diese allgemeinste und prinzipiellste Betrachtung genügen, obwohl der Reformator sich hier in der That bis ins Einzelste Rechenschaft zu geben versucht und in manchem durch eine glänzende Wandelschaffung — denken wir nur an seine Ideen von Staat und Familie — historisch bedeutsam geworden ist.

Das Prinzipielle, auf das es uns hier ankommt, um seine Anschauungen über das Verhältnis von Mensch zu Mensch zu verstehen, ist die christliche Grundforderung, die er an jeden stellt, um alle mit einander zu einen. Es ist die Forderung der Liebe, in der er das einigende Band von Mensch zu Mensch, vom Einzelnen zum Nächsten sieht. Aber es ist doch etwas ganz Anderes um die Forderung dieser Liebe bestellt, als man gemeinlich glaubt, und als mancher Frömmeler sich träumen lässt, dessen Bemühen um diese missverstandene Tugend ihn zu einer traurig-lächerlichen Figur macht.

Die Forderung ist nicht neu: „du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.“ Jesus hatte sie der Welt verkündet. In Worten hatte sie die alte Kirche festgehalten. Aber Luther ist wohl der Erste, der sich darüber klar wird, was Jesu Gebot von der Liebe bedeutet, und wie himmelweit sie von der Liebe verschieden ist, die wir schlechthin mit diesem Namen bezeichnen; eben dadurch verschieden, dass sie eine gebotene, geforderte Liebe ist.

Es würde uns höchst thöricht und ungereimt vorkommen, wenn an uns der erste Beste herantrete und uns aufforderte: Liebe mich; wir würden ihn wahrscheinlich für nicht ganz zurechnungsfähig ob dieser Forderung halten; und genau ebenso, wenn er verlangte, nicht etwa, dass wir ihn, sondern dass wir irgend einen anderen, den oder jenen, auf den er gerade aufmerk-

sam wird und uns aufmerksam macht, lieben. Wir sagen: einen solchen Menschen würden wir für nicht ganz zurechnungsfähig ansehen, wenn wir das Wort „Lieben“ in dem Sinne nehmen, in dem wir es gewöhnlich brauchen, in dem es bedeutet: einer Persönlichkeit um ihrer Eigenart willen, weil sie gerade so ist, wie sie ist, uns durch Neigung verbunden fühlen.

In diesem Sinne wäre das Gebot: Liebe deinen Nächsten eine Absurdität; denn diese Liebe lässt sich nicht fordern, sie lässt sich sozusagen nicht kommandieren. Wir können nichts für diese Liebe, wir können sie in uns nicht erregen und erzeugen, sondern müssen warten, bis jemand ausser uns sie erweckt. Aber nicht jeder ausser uns kann sie erwecken; wir müssen da, sozusagen, wiederum warten, bis der Rechte kommt, der sie in uns wach ruft. Der Zustand des in dieser Weise Liebenden hat also seinen Grund viel weniger in seiner eigenen Aktivität, als er vielmehr an der Person des Geliebten haftet, durchaus bedingt ist durch die Individualität des Anderen. Allerdings muss dafür in dem Liebenden eine gewisse Prädisposition vorhanden sein. Nur ist das Charakteristische, dass diese Prädisposition eben nicht in jedem für jeden angelegt ist, sondern nur für gerade in bestimmter Weise geartete Persönlichkeiten, gewisse Individualitäten, die der Liebende gegenüber der Summe aller übrigen Persönlichkeiten auswählend bevorzugt. Diese Bevorzugung gerade des Einzelnen, gegenüber der Totalität aller übrigen unter dem Begriff des „Nächsten“ doch mitbefassten Menschen, ist das unmittelbarste Charakteristikon der Liebe im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Diese erstreckt sich nicht auf den „Nächsten“ schlechthin, sondern fließt von einer besonderen Individualität auf den Liebenden ein. Darum muss das Christentum, wenn es nicht etwas Sinnloses hat behaupten und gebieten wollen, den Begriff der Liebe in einer anderen Bedeutung gefasst haben, und diese Bedeutung hat Luther in klarer, unmissverständlicher Weise herausgearbeitet, so dass das christliche Grundgebot nicht bloss einen guten Sinn bekommt, sondern eine wahrhaft zeitlose Geltung erhält.

Denn Luther ist sich des Gegensatzes jener gebotenen Liebe einerseits und der natürlichen Liebe andererseits wohl bewusst. Er fordert ausdrücklich die Individualitätslosigkeit der Liebe, die sich mit dem Gebote des Christentums decken soll, im Gegensatz zu jener ganz und gar individuellen, an die Individualität gebundenen Liebe. Die Nächstenliebe im Sinne Luthers kann au

uns nicht überfließen von einer Person ausser uns infolge deren Einzigartigkeit. Wir sollen den Nächsten in jener „christlichen“ Liebe nicht um seiner individuellen Besonderheit willen lieben, sondern wir müssen diese Liebe aus uns hervortreiben mit selbständiger Eigenkraft, wie jede uns anrechenbare Handlung. Diese Liebe, die gut und geboten ist, muss vollkommen — wir brauchen hier wiederum das Wort! — autogen sein. In der Predigt von der Summe des christlichen Lebens heisst es: „Ein Christ soll seine Liebe nicht schöpfen von der Person, wie die Weltliebe thut“. Hier wird die christliche Liebe ausdrücklich der Weltliebe entgegen gesetzt, und weiterhin wird sie als eine „quellende Liebe“ bezeichnet, die „von inwendig aus dem Herzen geflossen sein“ muss.¹⁾

Wir können nun nicht mehr im geringsten darüber im Zweifel sein, dass diese „Liebe“ mit Liebe im Sinne persönlicher Zuneigung nichts als den Namen gemein hat, in ihrem Wesen aber etwas ganz Anderes, nichts Sinnliches, sondern etwas Sittliches ist. Es ist Luthers tiefste, religiöse Überzeugung, dass der Mensch infolge seiner geistlichen Natur einen Wert darstelle, dem wir dienstbar zu sein haben, das heisst, philosophisch gesprochen, den wir als Gegenstand der Pflicht zu behandeln haben. In der „Freiheit eines Christenmenschen“ vereinigt er ja die beiden Bestimmungen, dass ein „Christenmensch“ „ein freier Herr über alle Dinge und Niemand unterthan“, und doch andererseits „ein dienstbarer Knecht“ aller Dinge und Jedermann unterthan sei durch den Hinweis auf die „zweierlei Natur“ des Menschen, die „geistliche“ und die „leibliche“. Der freie „geistliche“ Mensch macht sich freiwillig dienstbar seinen Mitmenschen, und eben weil jeder frei und „geistlich“ ist, hat sich auch jeder jedem frei und „geistlich“ dienstbar zu machen.²⁾

¹⁾ Summa des christlichen Lebens. XIX. S. 307. Vgl. Luthardt, a. a. O. S. 57, wo es heisst: „Das ist das Charakteristische der christlichen Liebe, dass sie sich nicht von der Person des Anderen bestimmen lässt, sondern von der eigenen Liebe im Herzen.“ Diese in positiver Beziehung nicht ganz klare Wendung Luthardts wird deutlicher durch die negative Bestimmung der Liebe im Sinne Luthers: Für sie ist „sowohl die natürliche Individualität, als auch die sittliche Beschaffenheit des Anderen kein Beweggrund.“

²⁾ Vgl. dazu auch den vorigen Paragraph.

§ 12.

Die Religionsgemeinschaft.

Das Leben, das den Menschen in die unendliche Fülle erlebbarer Wirklichkeit hineinstellt, liefert ihm auch, sahen wir, ein unendliches Material der Pflichterfüllung, eröffnet ihm ein unermessliches Feld, auf dem er Gott dienen kann. Und der Nächste stellt sich ihm dar als Gegenstand seiner sittlichen Behandlung, gegen den er Pflichten zu erfüllen, dem er zu dienen hat, um damit zugleich Gott selbst zu dienen. Es hätte nun nahe gelegen, dass Luther dieser Auffassung gemäss die Vereinigung aller zu solchem Gottesdienst bereitwilligen Menschen als eine grosse religiöse Gemeinschaft angesehen hätte. Aber so weit war Luther doch noch nicht gelangt. Er blieb noch sehr am Überlieferten hängen, und vor allem am Dogmatischen, und doch hat er der Freiheit auch hier gar sehr die Wege geebnet. Er hätte, worauf auch Lenz hinweist,¹⁾ am liebsten ohne alle „Geberden und Kleider“²⁾ Gott dienen wollen, d. h. ohne äussere, statutarische Konventionen des Kirchenkults. „Aber er sah,“ fügt Lenz³⁾ treffend hinzu, „dass solche Ideale der Wirklichkeit nicht entsprächen und deshalb für bessere Zeiten zu verschieben und allmählich anzubahnen wären.“ Denn nur „um ‚der Einfältigen und des jungen Volkes‘ willen, müsse man überhaupt lesen, singen, predigen, schreiben und dichten.“

Die historische Zeitlage also machte den Gebärdendienst nötig, d. h. den kirchlichen Kult, damit die junge Kirche sich gegenüber der alten mächtig und nachdrucksvoll behaupten konnte. Die „Einfältigen“, das junge Volk vor allem, sie werden auch immer des Äusserlichen und Sinnfälligen bedürfen; so etwas, wie eine konfessionelle Anstalt, wie wir mit einem modernen Worte sagen können, brauchen, und äussere Zeichen nötig haben, um sich zusammenzufinden.

Zu diesen historischen Erwägungen, die Luthers Dogmatisierung und dogmatische Fixierung eines Glaubensinhaltes für die

¹⁾ a. a. O. S. 180.

²⁾ Freiheit eines Christenmenschen. XXVII. S. 184.

³⁾ Lenz ebenda. — Bei Luther im gr. Katechism. S. 401 heisst es: „Ceterum, ut hinc christianum aliquem intellectum hauriamus pro simplicibus, quidnam deus hoc in praecepto a nobis exigit, ita habet: Nos dies festos celebrare non propter intelligentes et eruditos christianos, hi enim nihil opus habent feriis. Vgl. Harnack, a. a. O. III. S. 746.

junge Kirche verstehen lassen, eines Glaubensbekenntnisses, das sich stark genug mit dem alten in Übereinstimmung befindet, kommt noch ein mächtiger persönlicher Erklärungsgrund: Luthers dogmatische Persönlichkeit, sein ganz und gar dogmatisch angelegter Charakter selbst.¹⁾

Wir haben ja bereits hervorgehoben, wie er das „Wort Gottes“, als für alle bindend ansieht, und wie es ausser der durch dieses „Wort“ begründeten Kirche auch für ihn keine „Seligkeit“ giebt. So wiederholt sich historisch das Tragische, das wir in der Persönlichkeit des Stifters der jungen Kirche antreffen, in dieser seiner Schöpfung selbst: Ursprünglich zur Freiheit bestimmt, wird sie durch geschichtliche Notwendigkeit und durch persönliche Absichtlichkeit in dogmatische Bahnen gedrängt. Und doch besteht ein grosser Unterschied zwischen dem neuen und dem alten Dogmatismus.

Für den Reformator giebt es eigentlich nur ein Dogma, wenn man so sagen darf, die allumfassende Schrift; mag es immerhin gerade sie sein, die andere Dogmata involviert. Da aber jeder nach seinem eigenen rechten Verstande die Schrift verstehen kann, er also keiner Autorität für das Schriftverständnis bedarf, so bleibt, bei aller Autorität der Schrift selbst, bei allem an ihr haftenden Dogmatismus, doch wenigstens die Freiheit der Auslegung gewahrt und damit dem Einzelnen auch innerhalb der Kirche seine Selbständigkeit kirchlichen Autoritäten gegenüber gesichert. Denn solche kirchliche Autoritäten fallen damit einfach fort.

Aber noch weiter ringt sich in Luthers starker Persönlichkeit der Drang nach Freiheit in religiösen Dingen durch: Ihm ist „an der äusserlichen Ordnung nichts gelegen.“²⁾ Weit entfernt, dass sie ihm irgendwelchen Selbstzweck habe, oder dass ihm die kirchliche äussere Gemeinschaft, wie sie das nach der alten Auffassung ist, als das Wesen der Religion selbst erscheine, hat sie ihm nicht einmal religiösen Wert auch nur in übertragener Weise, sondern lediglich erzieherische und nicht ewig bindende Bedeutung. Sie ist ihm lediglich Mittel der Menschen, sich gegenseitig zur Vervollkommenung — da ja keiner vollkommen ist — zu verhelfen, und kann bei höherer menschlicher Vollkommenheit durch andere

¹⁾ Vgl. oben S. 368 ff.

²⁾ Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes zu Wittenberg fûrgenommen 1526. XXII. S. 228.

Ordnungen ersetzt werden. Wiederum nicht bloss der grossartige religiöse Freiblick, sondern auch der grosse historische Weitblick, wie er konsequenterweise eben nur dem möglich ist, der sich freigemacht hat von aller Autoritätsfurcht inhaltlicher Sittenkonvenienz und sich ganz und gar gestellt hat auf ein freies gutes Gewissen seiner eigenen freien Persönlichkeit! „Vor allen Dingen,“ so heisst es wörtlich bei ihm,¹⁾ „will ich gar freundlich gebeten haben, auch um Gottes willen, alle diejenigen, so diese unsere Ordnung im Gottesdienste sehen oder nachfolgen wollen, dass sie ja kein nötig Gesetz daraus machen, noch jemandes Gewissen damit verstricken oder fahen, sondern der christlichen Freiheit nach ihres Gefallens brauchen, wie, wo, wann, und wie lange es die Sachen schicken und fordern.“

Ein wunderbares, hochbedeutsames Wort! Hier liegt klar und deutlich ausgesprochen einerseits die zeitlich-historische Relativität der Geltung der statutarischen Ordnung und damit die Freiheit der Persönlichkeit von irgend welcher Bindung durch diese Ordnung. Ein neues Ideal der religiösen Gemeinschaft ist hier wenigstens angedeutet. Der Kultus als integrierender Faktor der religiösen Gemeinschaft ist gestürzt; es bleibt nur ein wahrer Gottesdienst übrig: der der sittlichen Bethätigung des Herzensglaubens im Leben. Nur er hat Wert an und für sich, und höchstens um den Menschen zu diesem einzig würdigen Gottesdienst heranzubilden und zu erziehen, also als blosses Mittel zu dem höheren Zweck erscheint hier Kult und Ordnung. Damit ist in der Kirche jene unwürdige Unterscheidung von Volk und Priestern zerstört. Jedermann aus dem Volke ist zugleich Priester, der Gott im Glauben dient. Der wahre Wert dieser Gemeinschaft verlor an Sichtbarkeit, sobald er an Äusserlichkeit verlor, und da das Äusserliche eben nicht mehr als wahrer Wert galt, konnte als charakteristisches Merkmal der Kirche auch nicht mehr die Sichtbarkeit gelten. Die wahre Kirche, oder wenigstens ihr zu verwirklichendes Ideal kann nur etwas Unsichtbares, Innerliches sein.

Luthers Ausführungen über die zweierlei Kirchen, die „geistliche“ und die „leibliche“ Christenheit zeigen das deutlich.²⁾ Es

¹⁾ a. a. O. S. 227.

²⁾ Vgl. Vom Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig. XXVII. S. 102 ff.

ist hier nun von Bedeutung und Interesse, dass er nicht etwa die neue Kirche für die allein-„geistliche“ und die alte mit allen anderen für bloss „leiblich“ erklärt. Vielmehr ist er der Überzeugung, dass sowohl im „Romanismus“, wie in der neuen Gemeinschaft, ebenso gut „geistliche und innerliche“, wie „leibliche und äusserliche“ Glieder sein können. Denn die bloss äussere Gemeinschaft, die sichtbare „Gemeinde“ „macht nicht einen wahren Christen“,¹⁾ sondern nur der innere Glaube. Die christliche Versammlung ist „einträchtiglich im Glauben, wiewohl sie nach dem Leibe nicht an einem Ort mag versammelt werden. Indes wird ein jeglicher Haufe an seinem Ort versammelt. Diese Christenheit wird durchs Recht und durch die Prälaten regiert. Hierzu gehören alle Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Prälaten, Priester, Mönche, Nonnen und alle die im äusseren Wesen für Christen gehalten werden, sie seien wahrhaftige Christen oder nicht. Denn obwohl diese Gemeinde nicht einen wahren Christen macht, weil alle die genannten Stände ohne Glauben bestehen können, so bleibt sie doch nimmer ohne etliche, die auch daneben wahrhaftige Christen sind.“ Diese bilden nun die wahrhafte „geistliche“ Gemeinde, in der anderen „leiblichen“ Gemeinde. „Die aber ohne Glauben und ohne die erste Gemeinde in dieser anderen Gemeinde sind, sind vor Gott tot, Gleissner, nur wie hölzerne Bilder der echten Christenheit.“

Die „Gemeinde“ äusserlich betrachtet, oder das, was wir heute etwa Konfession nennen, entscheidet keineswegs also über die „Christenheit“ des Gemeindegliedes. Das kann und thut allein der Glaube. Dieser Glaube muss nun wiederum der persönliche „Glaube des Herzens“ sein; und könnte recht betrachtet eigentlich nicht der Dogmenglaube sein, da dieser ja das unterscheidende Kriterium der „Gemeinde“ ist, also nicht einigendes Band sein kann. Das ist eine Konsequenz, die direkt über Luther hinausweist. Aber nur von ihr eröffnen sich in der That bessere Aussichten auf bessere Zeiten.

In Luthers Idee der Kirche begegnet uns, psychologisch sehr begreiflich, dasselbe Widerspiel, wie in seinem Glaubensbegriff. Er kommt, seinem praktischen Glauben gemäss, in seinen Bemühungen, den Begriff der Kirche klar zu legen, dem Ideale einer überkonfessionellen Gemeinschaft sehr nahe. Auf der anderen

¹⁾ a. a. O. ebenda.

Seite vermag er sich infolge seines Dogmatismus nicht vom kirchlichen Konfessionalismus zu befreien, eben weil er den Schriftglauben zur „Seligkeit“ notwendig erachtete und darum den „Juden, Heiden, Türken, Sünder“ nicht konnte „fest trauen“ lassen, „dass er Gott gefalle.“

Sich von dieser Beschränktheit zu befreien, hätte er nur vermocht, wenn er seine Forderung: „Kein Mensch soll zum Glauben gezwungen werden“, nicht bloss auf die Schriftauslegung, sondern auf die ganze Bedeutung der Schrift überhaupt angewandt hätte; wenn er diese lediglich einmal auch nur als Inhalt — da ja der inhaltliche Glauben doch selber ein Thun ist, — des praktischen Glaubens angesehen hätte. Es fehlte ja nur ein Schritt zu der Überlegung, dass vielleicht gerade der Mensch, der den inhaltlichen dogmatischen Glauben aufgiebt, dies doch mit der unerschütterlichen Überzeugung der Gottwohlgefälligkeit mit dem lautersten Glauben des Herzens thun könnte. Aber das war eben ein gar grosser Schritt. Denn er hätte die Erkenntnis erfordert, dass Glaubenszwang in jedem Falle, auch dem Schriftglauben an und für sich, nicht bloss seiner Deutung gegenüber, sinnlos ist; dass gerade der reine Herzensglaube durch solchen Zwang unmöglich gemacht werden kann, und er es darum frei haben muss, den Schriftglauben anzunehmen oder abzulehnen.

Nur so wäre auch Luthers Ideal der „geistlichen“ Gemeinde logisch möglich. Nur insofern er auf dieses Ideal hinweist, weist er auch auf die Reinigung vom Dogmatismus hin. Aber um auch diese zu vollziehen, dazu war eine absolut neue, kritische Betrachtung erfordert, die Luther nicht leisten konnte. Auf ihr allein lassen sich seine Hoffnungen gründen, mit denen er von besseren Zeiten bessere Aussichten für die Kirche erwartet.

§ 13.

Rückblick.

Wir sind am Ende der Darstellung von Luthers sittlich-religiösen Ideen, soweit sie für uns von Bedeutung und Interesse sind. Der Reformator selbst hat sie in keinem systematischen Zusammenhange dargelegt. Soweit sie in unserer Behandlung systematisch aufgebaut erscheinen, ist dieser Aufbau unser Versuch. Er wird indes geeignet gewesen sein, zu zeigen, dass die einmal gegebenen Gedanken Luthers in gewisser Weise doch einer systematischen Formung fähig sind.

Fassen wir noch einmal knapp in wenig Sätzen alles zusammen, als möglichst einheitliches Resultat, was wir aus den vorangehenden Untersuchungen entnehmen können, so dürfen wir kurz sagen:

Das Bedeutsame an Luthers That liegt in seiner Glaubens-dee, die ausser dem theoretischen Fürwahrhalten dogmatischer Sätze die rein-praktische Bestimmungsfunktion des persönlichen Herzensglaubens, der guten Gesinnung in sich schliesst. In diesem st sowohl ein Glaubensprinzip gewonnen, insofern von ihm auch der theoretische inhaltliche Glaube seinen Wert erhält (mag widerspruchsvoller Weise auch das Wertabhängigkeitsverhältnis wieder umgekehrt werden); als auch ist in ihm ein sittliches Prinzip des Handelns gegeben, insofern von der guten Gesinnung dem Glauben allein, und nicht vom äusseren Werk und Erfolg der Wert der Handlung abhängig gedacht wird. Dieses sittliche Prinzip entrückt auf der einen Seite die Persönlichkeit der Autorität und stellt sie, trotz der auch in ihr thätigen göttlichen Allwirksamkeit, frei und selbständig auf sich selbst und ihre sittliche Eigenkraft. Auf der anderen Seite entrückt sie aber den Wert der Handlung aller individuellen Willkühr. Denn sittliche Selbständigkeit der Persönlichkeit ist noch lange nicht persönliche Willkühr. Wertvoll wird nämlich die Handlung erst durch eine überpersönliche Beziehung, welche die freie sittliche Persönlichkeit selbst vollzieht; durch eine über diese hinausweisende Beziehung auf eine höhere allgemeine Instanz. Diese Instanz ist für Luther der göttliche Wille. Und die Selbständigkeit der Persönlichkeit gründet sich darauf, dass sie den Entscheid darüber, was dieser höheren Instanz des göttlichen Willens gemäss sei, sich nicht durch äussere autoritative Bestimmungen geben lässt, sondern in ihrem eigenen Innern durch den Ausspruch des Gewissens empfängt.

Die Übereinstimmung des persönlichen Willens mit dem göttlichen Willen, und zwar um dessen selbst willen, und aus keinem Grunde sonst, ist das höchste Ziel des menschlichen Handelns. Damit werden abgewiesen als sittliche Bestimmungsmomente alle Motive, die sich jene Einheit und Einstimmung nicht um ihrer selbst willen zum Ziele setzen, sei es, dass sie von vornherein nichts anderes als die Befriedigung selbstischer Wünsche suchen, dass von vornherein der Mensch nur „das Seine sucht“, sei es, dass er es auf dem Umwege jener Übereinstimmung, durch die

Vorstellungen von Lohn und Strafe bewogen, begehrt, dass er also das auf der Übereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen Willen beruhende Wohlgefallen Gottes nicht in freier Liebe als seines Handelns höchsten und letzten Zweck, sondern als blosses Mittel für seine eigenen selbstischen diesseitigen oder jenseitigen Absichten betrachtet. Ein Gebahren, das sich selbst aufhebt, da ihm die göttliche Wohlgefälligkeit versagt bleibt.

Verwirklichen aber kann der Mensch seine wahre sittliche Aufgabe immer und überall. Die Wirklichkeit und das Leben bieten ihm ein unerschöpfliches Material, an dem sich sein praktischer Herzensglaube bethätigen kann. Er kann es vor allem durch seinen Beruf, der ihn mit der Menschheit ausser ihm verbindet. So kann er dieser in neigungsloser Liebe dienen und darin seinen wahren Gottesdienst erkennen und durch die Verbindung mit dem Nächsten zum gleichen Zweck die grosse, göttliche, religiöse Gemeinschaft bilden.

Der Begriff der Religionsgemeinschaft hat bei Luther noch etwas sehr Schwankendes und Schimmerndes; er ist noch nicht einheitlich gefügt und abgeschlossen. Es ringen in ihm Dogmatismus und persönlicher Freiheitsglaube noch in unausgeglichenem Streite. Aber dieses Ringen ist gerade so bedeutungsvoll, und auf ihm beruht die grossartige historische Wirkung Luthers. Der Dogmatismus, der tief in Luthers Persönlichkeit wurzelt, ebenso tief, wie sein heroischer Freiheitsglaube, ist noch mächtig. Aber auch dieser heroische Freiheitsglaube ist mächtig. Er hat entschieden etwas Überkonfessionelles in der Idee der Kirche angebahnt. Nicht nur der Kult und die Ordnungen waren erkannt als das, was sie sind: als historisch-bedingte und darum historisch überwindbare, überlebbare Äusserungsformen des menschlichen, gemüthlichen Bedürfnisses. Es ist selbst eine Überwindung des starren Dogmatismus — allerdings nur im Keime — angelegt, indem auch die verschiedenen „Gemeinden“, die sich nicht nur durch Kult und „Ordnungen“, sondern auch durch Dogmen unterscheiden, selbst nicht mehr in schroffen Wertabgrenzungen gegen einander gehalten und dem Ideal der einen „geistlichen“ Gemeinde gegenübergestellt werden. Was sie aber, da es Dogmen nicht sind, nur zu einem vermag, das kann in letzter Linie doch nur der reine Herzensglaube sein, der sie in dienstbarer Liebe verbindet.

Trotz mancher, oft schroffer Widersprüche im Einzelnen, würden sich so Luthers Anschauungen, wenn der hier in den

boden der Menschheitsgeschichte gelegte Keim in Gemässheit einer Anlage weiter entwickelt würde, doch als Ganzes einheitlich zusammenschliessen.

II. Teil.

Die ethischen und religionsphilosophischen Prinzipien Kants. — Der Vergleich.

Wir haben Luther einen Vorläufer Kants genannt. In welchem Sinne und welchem Umfange wir ihn als solchen verstehen, haben wir gleich eingangs dargelegt. Nun kennen wir seine Anschauungen. Es bleibt uns, unserer Aufgabe gemäss, unnmehr noch übrig, die Ideen Kants zu entwickeln, soweit wir von ihnen sagen können, sie seien durch die Luthers historisch vorgebildet, um dann durch einen Vergleich die Berechtigung zu erweisen, Luther die Vorläuferschaft Kants zuzueignen.

Kapitel IV.

Das Prinzip der Moral.

In der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft, mit der Kant sein System vollendet, zusammenschliesst und krönt, vollzieht er die berühmt gewordene Einteilung der „drei Gemütsvermögen“ derart, dass einem jeden derselben eine seiner drei Kritiken entspricht. Dem praktischen Vermögen des Menschen, dem Willen, entspricht die Kritik der praktischen Vernunft. Diese Kritik nun ist das Verfahren, das Prinzip der praktischen Vernunft aufzudecken; sie ist Wissenschaft von der Moral. Nun ist das Verfahren, das etwas finden soll, und das was gefunden werden soll d. h. Wissenschaft und Gegenstand der Wissenschaft), nicht eines und dasselbe. Und ferner ist zwar in der Konsequenz zur Kantischen Lehre alles Wissen auch Thun, aber nicht ist alles Thun auch Wissen. Deshalb ist auch das Wissen vom sittlichen Handeln mit dem sittlichen Handeln selbst nicht einerlei, und das Prinzip der Moral nicht mit dem Prinzip des Wissens zu verwechseln.¹⁾

¹⁾ Vgl. dazu die glänzende Entwicklung, die Kuno Fischer (Kant, II. Bd. S. 57 f.) vom „moralischen Sinn“ giebt.

Dass Kant, dem Begründer der kritischen Philosophie, die in ihren letzten und höchsten Instanzen in jeder Beziehung zurückweist auf das Praktische, die Moralphilosophie als praktische Philosophie *κατ' ἐξοχήν* galt, das hat seine tiefe Bedeutung. Damit ist das rein-Praktische absolut eindeutig gegen das Theoretische abgegrenzt; und so auch das Prinzip des rein-Praktischen gegen alle Prinzipien sonst.

Allgemeinheit liegt im Wesen des Prinzips überhaupt. Es bezeichnet nie etwas Einzelnes, sondern ist immer der Ausdruck eines Mannigfaltigen, und zwar eines zur Einheit geschlossenen Mannigfaltigen, also einer Totalität. Was nun unter das Prinzip schlechthin fällt, von dem sagen wir: dass es (irgendwie) ist; was aber unter das rein-praktische Prinzip fällt, von dem sagen wir, dass es sein soll. Darum fasst es nicht eine Sphäre des Seins oder das Sein schlechthin unter sich, sondern das Sollen: nicht was ist, noch was geschieht, sondern was geschehen soll; mithin nicht die unbewusst und blind wirkende Natur, sondern den planvoll wirkenden, vernünftigen Willen und die aus ihm fließenden Handlungen. Wir haben es mit keinem Seinsprinzip, sondern mit einem Wertprinzip zu thun, das über den Wert oder Unwert der menschlichen Handlungen entscheidet.

Wenn das ethische Prinzip die Kraft dieser Entscheidung haben soll, und wenn an ihm Wert und Unwert unserer Handlungen gemessen werden sollen, müssen wir an ihm eine sichere Richtschnur besitzen, und es muss sich selbst auf einen einfachen Ausdruck bringen lassen.

Kant hat nun die beiden von vornherein nur denkbaren Versuche, es zu bestimmen, erörtert. Der eine hat die Tendenz, das Prinzip aus der Erfahrung zu bestimmen; er erweist sich als absurd. Der andere will es aus der Vernunft ableiten. Er allein ist möglich. An dem einen können wir lernen, wie das Moralprinzip nicht bestimmt werden kann. Der andere zeigt, wie allein es bestimmt werden soll.

§ 14.

Die negative Bestimmung des Sittengesetzes.

Es scheint von vornherein denkbar, an der Hand der Erfahrung einen allgemeingiltigen Massstab für das sittliche Handeln gewinnen zu wollen. Wenn man aber näher zusieht und sich be-

russt bleibt, was man damit will und meint, so zeigt sich gleich die Unmöglichkeit des Beginneus.

Wir erinnern uns ja, dass das Prinzip der Moral nie ein Sein und Geschehen, sondern lediglich ein Sollen zum Ausdruck bringen muss. Nun zeigt uns die Erfahrung aber immer nur was ist und geschieht, nie jedoch, was sein und geschehen soll. Wir könnten im günstigsten Falle theoretisch ein Naturgesetz entdecken, „nach welchem wir“, wie Kant sagt, „handeln zu dürfen Hang und Neigung haben“, aber kein praktisches Prinzip, „nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenngleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre.“¹⁾ Wir würden uns in der Betrachtungsweise der „empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Teil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, sofern sie auf empirischen Gesetzen gegründet ist“,²⁾ halten, aber nicht zu praktischen „objektiven Gesetzen“ gelangen.

Die psychologisch-genetische Methode wird also streng von der ethisch-kritischen geschieden und für die Begründung eines Moralprinzips für unzulänglich befunden. Wir könnten mit dieser kurzen Bemerkung sofort unsere Untersuchung über das empirische Verfahren einstellen, da wir wissen, dass Kant es abgelehnt hat. Nur hat er selbst sich so nachdrucksvoll mit einer Spezies der empirischen Betrachtung, und zwar der einzigen Spezies, zu der diese Betrachtung führt, dem Eudaimonismus, aus einander gesetzt, dass wir uns damit noch etwas eingehender zu beschäftigen haben.

Will das empirische Verfahren ein Gesetz finden, nach dem wir erfahrungsgemäss handeln, so muss es auf das Subjekt in seiner Wechselbeziehung zu den Objekten, den Gegenständen der Erfahrung, unter denen es selber ja auch ein Erfahrungsgegenstand ist, achten. Und es lässt sich in der That leicht ein solches Gesetz ausfindig machen. Denn es zeigt sich: „Der Bestimmungsgrund der Willkühr ist alsdann die Vorstellung eines Objekts, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältnis aber zum Subjekt heisst die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes.“³⁾ Diese „Lust

¹⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 273 (im IV. Band der 2. Hartensteinschen Ausgabe, nach der ich Kant immer zitieren werde).

²⁾ a. a. O. S. 275.

³⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 21 f. (IV. Bd. der 2. Hartensteinschen Ausgabe.)

aus der Vorstellung der Existenz einer Sache“, deren Begehrung mit dem „Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens“ einerlei ist, ist die „Glückseligkeit“ und das „Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde zu machen, das Prinzip der Selbstliebe“. ¹⁾)

Die natürliche Motivierung, um deren Aufdeckung es sich für die empirische Betrachtung handelt, wäre die in dem Streben nach Glückseligkeit sich äussernde Selbstliebe. Mit dieser Aufdeckung aber ist gar nichts erreicht. Denn da das Glückseligkeitsstreben Naturgesetz ist, so wäre ein Gebot, nach Glückseligkeit zu streben — alle Moral involviert ein Gebot, also auch die Moral, die die Glückseligkeit zu ihrem Prinzip macht, — überflüssig und darum thöricht, weil, wie gleich gesagt, nicht geboten zu werden braucht, was sowieso geschieht. „Ein Gebot, dass jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht, denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will,“ sagt Kant. ²⁾)

Nun könnte ein Vertreter des Glückseligkeitsprinzips einwenden: für so plump solle man diese Theorie nicht halten. Freilich sei es thöricht, „jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will,“ zu gebieten, und ihm darum zu raten, er solle „sich glücklich zu machen suchen“. Nein, es komme der Theorie nicht bloss darauf an, dass einer sich glücklich zu machen suche, sondern zu finden, was den Menschen glücklich mache. Das muss sich allerdings von selbst verstehen, da es ja in der Moral immer auf die Verwirklichung des Prinzips ankommt.

Man sieht: die Theorie will und kann nicht rechnen mit der Glückseligkeit überhaupt, als der motivierenden Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, sondern mit individuellen Modifikationen jenes Prinzips, d. h. mit konkreten einzelnen Wirklichkeiten. Dann aber rechnet sie mit — irrationalen Grössen. „Es kann von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sei, a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden, oder indifferent sein werde.“ ³⁾) Das gilt für Kan

¹⁾ Ebenda.

²⁾ a. a. O. S. 39. Eine ausführlichere Darlegung von Kants Stellung zum Eudaimonismus findet man in meiner Schrift: Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik (Stuttgart 1902 bei Frommann) vgl. besonders § 8.

³⁾ a. a. O. S. 22.

auf der einen Seite von der Vorstellung irgend eines Objekts, und es gilt deswegen, weil er vom Subjekt weiss: „Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und denselben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnis, nach der Abänderung dieses Gefühls.“¹⁾

So liegt gerade in der Verschiedenheit der Individualitäten, die uns die erfahrbare Wirklichkeit bietet, mit Notwendigkeit die Verschiedenheit der Lustmotive begründet. Der eine sucht, was der andere flieht. Der liebt den Gegenstand, den sein Nachbar hasst. Was den einen freut, schmerzt den anderen. So verschieden die Menschen von einander sind, so verschieden ist notwendig ihr Begehungsverhältnis zu den Gegenständen.

Entweder also gebietet die Glückseligkeitstheorie dem Menschen etwas, das sie ihm nicht zu gebieten braucht, weil, was sie ihm gebietet, in seiner Natur liegt und er schon deshalb danach trachtet; oder sie gebietet ihm etwas, was sie ihm nimmermehr gebieten kann, sobald sie sich aus dem Vagen und Allgemeinen herausbegiebt, und glaubt spezifizieren zu können, was sich nie spezifizieren lässt. Am Individuellen findet diese Kunst ihr Ende. Alle Kraft der Analyse und Konstruktion versagt, sobald es nicht bloss auf das Streben nach Glückseligkeit ankommen soll, sondern auch auf deren Verwirklichung. Die Allgemeinheit des Prinzips müsste scheitern an der Besonderheit des Einzelnen. Und selbst in keinem einzigen besonderen Falle auch nur könnte der Einzelne der wirklichen Durchsetzung seiner Selbstliebe sicher sein. Denn er müsste ja nicht nur für den einzelnen Fall volle Glücksgewähr haben, sondern, wenn ihm an der Verwirklichung seines Prinzips etwas gelegen ist, zugleich alle möglichen, aus dem einen Falle fliessenden Folgen mit übersehen, damit diese ihm nicht eine viel grössere Unlust durchs ganze Leben eintrügen, als die Grösse jener momentanen Lust ausmachte. Diese Schwierigkeit erweist sich sofort als absolute Unmöglichkeit, wenn man bedenkt, dass das Absehen der Folgen eines einzigen Begehrens ins Unendliche führen muss und eigentlich die Kenntnis aller Naturzusammenhänge in ihrem Verhältnis von Ursache und Wirkung, also den allgemeinen Wechselzusammenhang zwischen dem Subjekt, dem begehrten Objekt und allen übrigen Dingen er-

¹⁾ a. a. O. S. 26.

fordert. „Was wahren dauerhaften Vorteil bringe,“ sagt darum Kant, „ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel gehüllt“ . . . weil es „auf die Kräfte und das physische Vermögen, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen,“ ankommt.¹⁾

Wie also die empirische Bestimmungsweise der Glückseligkeitsethik sich auch immer stelle, sie ist und bleibt absurd. Sie hat nicht einmal zwischen den beiden Absurditäten, die überhaupt einem Gebote anhaften können, die Wahl: entweder etwas zu gebieten, das sowieso geschieht, oder etwas, was niemals geschehen kann. Vielmehr haften ihr, wenn sie sich nur selbst versteht, beide Absurditäten an.

§ 15.

Die positive Bestimmung des Sittengesetzes.

Die Erfahrung und die ganze Welt der Dinge und Objekte ist nicht fähig, dem Subjekte ein Gebot zu liefern, das ihm sage: — nicht was da sei, denn das wäre kein Gebot, sondern eine Thatsächlichkeitsangabe, sondern — was sein solle, was allgemeingültig sei. Ausser uns finden wir diese Norm nicht; und da von vornherein nur die beiden Möglichkeiten bestehen, dass das sittliche Prinzip aus der Materie des Begehrens, d. i. aus den Gegenständen der Erfahrung und unserem Motivationsverhältnis zu ihnen, also empirisch gewonnen werde, oder dass die Vernunft a priori einen „zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne“;²⁾ und die erste begriffliche Möglichkeit sich als reale Unmöglichkeit erweist, so bleibt nur die zweite übrig. Zugleich ist damit klar: „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloss der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“.³⁾ Das ist deswegen klar, weil wir material, d. i. aus den Gegenständen der Erfahrung kein allgemeingültiges Prinzip zu finden vermochten. „Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund des Willens) davon absondert,

¹⁾ u. a. O. S. 39.

²⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 19.

³⁾ u. a. O. S. 28.

nichts übrig, als die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjektiv-praktischen Prinzipien, d. i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muss annehmen, dass die blosse Form derselben, nach der jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, sie für sich allein zum praktischen Gesetz mache.“¹⁾

Was das nun positiv und nicht bloss in der negativen Abgrenzung gegen die materiale Bestimmung des Willens bedeutet: die „blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung“ müsse für sich zur Willensbestimmung hinreichend sein, versteht sich schon wieder aus der anderen Formulierung, dass „reine Vernunft einen praktisch, d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten“ müsse, wenn eine praktische Gesetzgebung überhaupt möglich sein soll. Die Vernunft müsste demnach unabhängig von aller Bestimmung durch Gegenstände rein für sich das Prinzip des sittlichen Handelns liefern können; das und nichts anderes bedeutet die rein formale praktische Gesetzgebung. Wenn keine materiale Erfahrung mit allen ihren Gegenständen uns eine Idee und Vorstellung des sittlichen Prinzips geben kann, so folgt, „dass alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl, als der im höchsten Masse spekulativen.“²⁾

Dabei ist aber eine Voraussetzung implizite gemacht, nämlich die, dass es überhaupt solche „sittlichen Begriffe“ giebt. Aber das ist nach Kant eine absolut notwendige Voraussetzung, die ihr volles Recht hat. Denn die „sittlichen Begriffe“ sind einfach etwas nicht wegzuvernünftelndes, sind „unleugbar“³⁾ und jeder Versuch, sie hinwegzuvernünfteln, würde sie schon wieder voraussetzen.

Es kann sich also nur noch darum handeln, sie auf einen einfachen Ausdruck zu bringen, also das Prinzip zu formulieren. Dieses kann, seiner formalen Bestimmungsweise nach, nichts anderes besagen, als dass jedes vernünftige Wesen sein Handeln, der Allgemeinheit des Prinzips gemäss, so einrichte, dass es auch verdiene, von allen als sittlich wertvoll anerkannt zu werden.

Dass jeder sollte ebenso handeln wollen, wie wir, davon also müssen wir unerschütterlich überzeugt sein, um unserem

¹⁾ Ebenda.

²⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 259 f.

³⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 33.

Handeln selbst sittlichen Wert beimessen zu können. Aus dieser Überzeugung allein handeln, heisst um des Sittengesetzes willen handeln. So besagt denn dieses „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ nichts Anderes, als: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“¹⁾ Dieser „kategorische Imperativ“ — „kategorisch“ im Gegensatz zu der moralisch-unzureichenden, nur hypothetischen Anrätigmachung des Glückseligkeitsstrebens und der Selbstliebe — bedeutet also, dass wir nur um seiner sittlichen Bestimmung willen, deren wir inne werden, und aus keinem anderen Grunde handeln sollen und handeln dürfen, sofern wir für unser Thun und Lassen den Anspruch auf Sittlichkeit erheben.

Damit ist das Prinzip und das Gesetz gefunden, das über allen unseren einzelnen Handlungen steht und ihnen ihren Wert bestimmt, als „eine Regel, die durch ein Sollen, welche die objektive Nötigung des Handelns ausdrückt, bezeichnet wird.“²⁾ Darin liegt das „Kategorische“.

Aber wir dürfen damit nicht etwa das Moralgesez selbst deduziert und begründet zu haben meinen. Es ist selbst aller Gründe Grund, und darum nicht auf Gründe ausser ihm zurückzuführen und aus ihnen zu deduzieren. Wir haben es nur auf einen deutlichen Ausdruck zu bringen versucht, indem wir die in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung habenden Begriffe, die nach Kant eben etwas schlechthin Unleugbares sind, in Einheit zu diesem Gesetze brachten. Dieses ist also nichts Anderes, wie die „sittlichen Begriffe“ überhaupt, es ist nur ihr klarer, bestimmter Ausdruck, und darum, wie sie selbst, etwas Unleugbares. Es ist also „ein Faktum der reinen Vernunft“,³⁾ das schlechtweg „unleugbar“, nicht beweisbar, sondern höchstens aufweisbar ist.⁴⁾ Um aber allen Missverständnissen vorzubeugen, muss man jedoch „wohl bemerken: dass es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*) ankündigt.“⁵⁾ Schon diese eine For-

¹⁾ a. a. O. S. 32.

²⁾ a. a. O. S. 20.

³⁾ a. a. O. S. 33.

⁴⁾ Das und die Unleugbarkeit des Sollens habe ich selbst in meiner erwähnten Schrift aufgewiesen, vgl. § 2.

⁵⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 33.

mulierung hätte Schopenhauer vor seinem recht groben Missverständnis bewahren müssen, das wir an einem anderen Orte bereits früher gerügt haben.¹⁾ Hier zeigt sich deutlich, wie scharf Kant das „Faktum der reinen Vernunft“ vom „Faktischen“ im Sinne des „empirisch-Realen“, womit Schopenhauer es verwechselt, unterschieden wissen will; dass es dem „Faktum der reinen Vernunft“ gar nicht beifällt, „substanzieller werden zu wollen“, wie Schopenhauer sagt. Seine Faktizität besteht eben in seinem Gelten. Die Allgemeingiltigkeit des Moralgesetzes, und nur sie allein, ist nach Kant das „unleugbare“ und „unabweislich“ sichere „Faktum der reinen Vernunft“.

Es ist „das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind, und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben, gesetzt, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewissheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.“²⁾

Wenn wir uns nun weiter die Beziehungen des Einzelnen zum allgemeinen Gesetz, der wirklichen Persönlichkeit zu ihrer idealen sittlichen Aufgabe ansehen und fragen: was wird dem Menschen durch seine moralische Bestimmung nun eigentlich zu thun auferlegt, so finden wir, dass wir darauf keine andere Antwort mehr zu geben haben, als wir sie schon in den vorhergehenden Bemerkungen besitzen.

Denn einen Inhalt im gewöhnlichen Sinne des Wortes hat das Moralgesetz nicht. Es sagt keinem: thue dies und lasse jenes, wie das Staatsgesetz den Staatsbürgern, oder wie der Lehrer seinen Schülern Gebote und Verbote giebt. Alles, was es vom Einzelnen verlangt, ist: seine Maxime dem sittlichen Gebote unterzuordnen. Was sittliches Gebot darum im einzelnen Falle sei, das ist so verschieden, wie eben alle einzelnen Fälle der Wirklichkeit selbst, und kann nur bestimmt werden durch den

¹⁾ Schopenhauer, Die Grundlage der Moral S. 144. (III. Bd. der Grisebachschen Ausgabe); auch dazu vergleiche „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik“ S. 27 f.

²⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 50.

Ausspruch des Gewissens jedes einzelnen Vernunftwesens. Diese Bestimmung geht lediglich dahin, das Gute zu wollen, eben weil es gut ist, und weil die Vernunft es für gut erkennt. Das Gute ist also der „alleinige Gegenstand der reinen praktischen Vernunft,“¹⁾ der einzige, aber selbst nicht inhaltlich bestimmbare Inhalt des Sittengesetzes, der Ausdruck dafür, dass das Vernunftwesen „aus Pflicht“²⁾ und aus keinem anderen Grunde, als um der Pflicht willen, lediglich um des Gesetzes willen, „aus Achtung fürs Gesetz“³⁾ handeln solle; eben jenes ungeschriebenen Gesetzes willen, das da sagt: „ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“⁴⁾ Die Maxime aber soll sein: zu handeln, wie die Pflicht es gebet. „Es kann daher nichts Anderes, als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur in vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, aber nicht die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.“⁵⁾

Und eben deshalb kommt es nicht an „auf die Handlungen — die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht.“⁶⁾ Das heisst: Das vorzügliche Gute in der Person ist der Wille. „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt und ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zwecks, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut.“⁷⁾ Nicht der Erfolg, sondern allein die Gesinnung entscheidet über den moralischen Wert; und dieser kommt allein dem guten Willen der Persönlichkeit zu. Er ist überhaupt das Einzige, das gut genannt zu werden verdient. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“⁸⁾

¹⁾ a. a. O. S. 61 f.

²⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 245.

³⁾ a. a. O. S. 249.

⁴⁾ a. a. O. S. 250.

⁵⁾ Ebenda.

⁶⁾ a. a. O. S. 255.

⁷⁾ a. a. O. S. 242.

⁸⁾ a. a. O. S. 241.

Somit wird „der Wille als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen“. ¹⁾ Ein solcher Wille, der unabhängig von allen die Selbstsucht und die Eigenliebe bestimmenden Objekten ist und sich lediglich selbst bestimmt, um des Sittengesetzes willen, der also, indem er Wollen und Sollen in Übereinstimmung bringt, und zwar nicht zufällig, sondern mit Absicht und Bewusstsein in Übereinstimmung bringt, also sich selbst das Gesetz giebt, heisst ein autonomer Wille. Denn „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist“. ²⁾ Und sie ist darum „oberstes Prinzip der Sittlichkeit“. ³⁾ Zu ihr gehört selbständige bewusste Absicht, das Sollen zu realisieren, damit die Handlung moralisch sei. Sonst ist die Übereinstimmung der Handlung mit dem Sittengesetz — wenn sie stattfindet — eine zufällige, in dem äusseren Effekt, auf den es gar nicht ankommt, und nicht in der *Maxime*, auf die alles ankommt, liegende. Die Handlung selbst wäre nicht moralisch, sondern „legal“. ⁴⁾ Sie wäre ebensowenig moralisch, wie diejenige, die das handelnde Subjekt in seiner Abhängigkeit von den Objekten durch Neigung und Willkühr vollbracht hätte. Denn nicht „Autonomie“, sondern „Heteronomie“ käme darin eben wegen der Abhängigkeit von Gegenständen zum Ausdruck. ⁵⁾ „Wenn der Wille irgendwo anders als in der Tauglichkeit seiner *Maximen* zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille giebt alsdann nicht sich selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen giebt diesem das Gesetz.“ ⁶⁾ Dagegen ist die autonome Handlung über alle Bestimmung durch Objekte und damit über alle Willkühr erhaben, sie ist entsprungen aus einem sich selbst das Gesetz gebenden und sich diesem Gesetze unterordnenden Willen, einem Willen also, der sich selbst zur Gesetzmässigkeit

¹⁾ a. a. O. S. 275.

²⁾ a. a. O. S. 278.

³⁾ a. a. O. S. 288.

⁴⁾ a. a. O. S. 246 und Kritik der praktischen Vernunft S. 76 ff.

⁵⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 35.

⁶⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 288.

bestimmt. Seine Handlung ist nicht Willkühr, weil sie unter der Vorstellung des Sittengesetzes erfolgt, und sie ist nicht sklavisch und knechtisch, weil der vernünftige Wille sich selbst das Gesetz giebt, weil der Wille sein eigener Gesetzgeber ist, frei von allem Zwang der Objekte. „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe.“¹⁾ Dazu werden wir geführt, sobald wir nach einem wahrhaft zulängenden Prinzip der Sittlichkeit fragen. So finden wir: „Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten.“²⁾

Da dieses Prinzip das einzig moralische ist, folgt, dass es zugleich auch das Höchste ist: So wenig wir also weniger thun dürfen, als diesem Prinzip gemäss, d. h. „aus Pflicht“ und „aus Achtung fürs Gesetz“ zu handeln, um Anspruch auf Moralität zu haben, ebenso wenig können wir mehr thun, „weil das alles lauter Gleissnerei ohne Bestand bewirken würde“³⁾ und es wäre „stolze Einbildung, über den Gedanken von Pflicht uns hinwegzusetzen, und, als vom Gebote unabhängig, bloss aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre.“⁴⁾ Da es unsere höchste Bestimmung ist, unsere Pflicht und Schuldigkeit zu thun, so wäre der „Wahn“, dass wir, über die Pflicht hinaus, mehr als unsere Schuldigkeit thun und „Verdienste“ erlangen könnten, „lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels.“⁵⁾ „Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen.“⁶⁾

§ 16.

Die Postulate der reinen praktischen Vernunft und die Idee des höchsten Gutes.

Kant hat, wie wir sahen, den Wert alles Handelns nicht in die äusseren Thaten, „die man sieht“, nicht in die Erfolge und die Erreichung etwelcher äusserer Zwecke, nicht in die eudaimonistische Bestimmung der Selbstliebe und eigenen Glückseligkeit

¹⁾ a. a. O. S. 298.

²⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 35.

³⁾ a. a. O. S. 76 f.

⁴⁾ a. a. O. S. 76 f.

⁵⁾ a. a. O. S. 89 f.

⁶⁾ a. a. O. S. 86.

verlegt, sondern allein in „jene inneren Prinzipien, die man nicht sieht“, d. h. in jene tiefinnerste Gesinnung, die handelt in der unerschütterlichen Überzeugung, dass sie ihre Pflicht thue und nur handelt, um ihre Pflicht zu thun, ohne den „Wahn“, über diese hinaus sich noch besondere Verdienste erwerben zu können. Er hat damit — und er giebt es nicht etwa ungern, sondern mit einem gewissen Stolz zu¹⁾ — nur das gemeine und richtige Bewusstsein zur unumstösslichen Gewissheit seiner Richtigkeit erhoben, dass eben gut und moralisch wertvoll nur die Handlung sei, die das handelnde Subjekt in dem Glauben, dass sie das sei, vollbringt; das Bewusstsein, dem in seiner durch keine falsche Theorie verderbten Natürlichkeit, als die einzige Richtschnur der Bewertung die Gesinnung gilt. Der Wille allein wird für sein Handeln verantwortlich gemacht, seine *Maxime*, nicht der daraus folgende Effekt, der kritischen Beurteilung unterzogen.

Nun aber fragt es sich: wie ein solcher selbstverantwortlicher, autonomer Wille möglich sei. Und darauf giebt Kant die Antwort, er sei nur möglich, wenn er auch frei sei. „Da die blosse Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann, und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört; so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetze dienen kann, als bloss jene allgemeine gesetzgebende Form; so muss ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetze der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heisst Freiheit im strengsten, d. i. transscendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die blosse, gesetzgebende Form

¹⁾ Mir scheinen darum die Versuche, Kants Ethik als „Moral der kleinen Leute“ lächerlich zu machen, nur das Gegenteil von ihrer Absicht zu erreichen. Schon Schiller rühmt: „Dem Verfasser der Kritik gebührt das Verdienst, die gemeine Vernunft aus der spekulativen wiederhergestellt zu haben.“ Die allgemeine Anwendbarkeit der Kantischen Ethik ist ja gerade das Grosse an ihr. Über politische und Salon-Fragen u. dgl. wollte er in der Ethik keinen Aufschluss geben; er wollte herausstellen, was allgemeingültig ist, und das muss auch für die „kleinen Leute“ gelten.

der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille" ... „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander hin.“¹⁾ In dieser Idee der Freiheit liegen nun zwei Momente, ein negatives: die Unabhängigkeit von dem Naturgesetze, und ein positives: die eigene Gesetzgebung: „Jene Unabhängigkeit aber,“ sagt Kant, „ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande.“²⁾

So gelangt Kant zur Idee der Freiheit als dem ersten Postulate der reinen praktischen Vernunft. „Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendiger praktischer Rücksicht, erweitern also zwar die spekulative Erkenntnis nicht, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im Allgemeinen³⁾ (vermittels ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmassen könnte.“ Es ist für sie charakteristisch und von eminenter Bedeutsamkeit: „Sie gehen alle vom Grundsatz der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist,⁴⁾ durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, dass er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese notwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert.“⁵⁾

„Diese Postulate sind“ — ausser dem eben besprochenen der Freiheit — „die der Unsterblichkeit . . . und des Daseins Gottes.“⁶⁾

Zu dem zweiten Postulate gelangt Kant auf verhältnismässig einfachem Wege: „Der Grundsatz der Moralität“ verlangt die „völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetze“. Diese Angemessenheit muss also möglich sein, da sie notwendig ist. Nun ist ihrer aber „kein vernünftiges Wesen in der Sinnenwelt“ fähig. Folglich kann sie nur, da sie praktisch gefordert wird, in einem über der Sinnenwelt hinausliegenden

¹⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 30 f.

²⁾ a. a. O. S. 35.

³⁾ Vgl. besonders: Kritik der reinen Vernunft S. 248 ff., 267 ff., 261 ff. u. a. m.

⁴⁾ Das ist eben das „Faktum der reinen Vernunft“.

⁵⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 135.

⁶⁾ Ebenda.

Zustande verwirklicht werden. „Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze,“ sagt Kant, „ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen in der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich.“ . . . Also ist die Unsterblichkeit der Seele „als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.“¹⁾

Auf diese Weise kann Kant das Postulat der Unsterblichkeit sogar ohne die Heranziehung der Glückseligkeit aufstellen, obwohl er eigentlich „die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze“ nur als einen der beiden Faktoren betrachtet, die in der Idee des höchsten Gutes vereinigt sein sollen, eine Idee, die ihrerseits die Voraussetzung für das dritte Postulat, nämlich das Postulat des Daseins Gottes bildet. Der andere Faktor in dieser Idee ist nämlich die Glückseligkeit. Um das dritte Postulat zu verstehen, müssen wir uns also zunächst über die Idee des höchsten Gutes verständigen. Zu ihr gelangt die Vernunft, sagt Kant, indem sie (was sie im Spekulativen vergeblich gethan) vom Bedingten zum Unbedingten hinstrebt.²⁾ Auf diesem Wege wird sie zur Idee des höchsten Gutes geführt. Denn Tugend ist zwar das „oberste Gut“, aber sie ist noch nicht das vollendete Gut. „Denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit erfordert, und zwar nicht bloss in den parteiischen Augen der Person, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft. . . . Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch derselben nicht teilhaftig sein, kann mit dem vollkommenen Willen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich auch alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuch

¹⁾ a. a. O. S. 128 f.

²⁾ a. a. O. S. 112 f.

denken, gar nicht zusammen bestehen.“¹⁾ Wird also die Tugend „als die Würdigkeit glücklich zu sein“ gedacht, und Kant sagt, sie müsse als das mit Vernunftnotwendigkeit gedacht werden, so muss auch mit Vernunftnotwendigkeit die Erfüllung gedacht werden, sobald weiterhin die Tugend, d. h. die „Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze“ als erfüllt gesetzt wird. Dieses aber geschieht durch das Postulat der Unsterblichkeit. Mithin wird damit implizite Glückseligkeit postuliert.²⁾

¹⁾ a. a. O. S. 115 f.

²⁾ Auf die Schwächen dieser Argumentation ist schon so oft und mit so scharfer und treffender Kritik, namentlich von Schopenhauer und Kuno Fischer aufmerksam gemacht worden, dass kaum noch eine neue Kritik am Platze erscheint. Kants Argumentation hat im Wesentlichen drei Fehler. Erstens: Der Progressus ins Unendliche ist ein Widerspruch. Zweitens entbehrt die Behauptung, dass die Glückseligkeit im höchsten Gute vernunftnotwendig mit der Tugend vereint gedacht werden müsse, selbst jedes Vernunftgrundes; und drittens steht sie zur Kantischen Lehre sonst im Widerspruch und ist auch in sich selbst widersprechend, da das Glückseligkeitsstreben eben nur in der Natur sinnlicher Wesen wurzelt und es nicht ausdenkbar ist, wie es reinen Vernunftwesen in einem über der Sinnlichkeit und Sinnenwelt hinausliegenden Zustande anhaften soll.

Die Weiterbildung der Kantischen Lehre wird die lediglich regulative Natur dieser Idee noch mehr hervorkehren und sie als eine reinmenschliche, aber nicht für das Vernunftwesen überhaupt notwendig stattfindende Vorstellungsweise ansehen müssen. Kant hat ja dazu selbst sowohl in der Kritik der praktischen Vernunft, als auch namentlich in der Kritik der Urteilskraft mit seiner berühmten Wendung des „als ob“ schon den Grund gelegt. Und was er einmal in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft sagt, das ist besonders für die Idee des höchsten Gutes von Bedeutung. Es kann vor mannigfachem Missbrauch, der mit dieser Idee schon getrieben worden ist, bewahren. Hier heisst es S. 166: „Überhaupt, wenn wir statt der konstitutiven Prinzipien der Erkenntnis übersinnlicher Objekte, deren Einsicht uns doch unmöglich ist, unser Urteil auf die regulativen, sich an dem möglichen praktischen Gebrauch derselben begnügenden Prinzipien einschränken, so würde es in manchen Stücken mit der menschlichen Weisheit besser stehen, und nicht vermeintliches Wissen dessen, wovon man im Grunde nichts weiss, grundlose, ob zwar eine Zeit lang schimmernde Vernünftellei zum endlich sich doch einmal daraus hervorhebenden Nachteil der Moralität ausbrüten.“ Es ist nicht genug, auf diese Regulativität auch bei der Idee des höchsten Gutes hinzuweisen, man muss vielmehr noch ganz ausdrücklich ihre lediglich menschlich-psychologische Bedeutung betonen, um ihr nicht, was Kants eigener Fehler war, einen objektiven Wert beizumessen.

Nun wissen wir aber längst,¹⁾ dass nie „die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zur Tugend“ sein kann, weil die „Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind und keine Tugend gründen können.“ Es kann aber auch nicht „die Maxime der Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein“ . . . weil der „Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens richtet.“²⁾ Noch viel weniger sind Tugend und Glückseligkeit analytisch verbunden, sodass etwa nach der Meinung der Epikuräer „sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewusst sein, Tugend,“ oder nach Ansicht der Stoiker, „sich seiner Tugend bewusst sein, Glückseligkeit“ wäre.³⁾ Ihre Verbindung kann also nur synthetisch sein. Aber sie muss auch noch auf andere Weise synthetisch sein, als wir es zuerst in Analogie zu der uns gegebenen sinnlichen Wirklichkeit und ihres Kausalverhältnisses in Rechnung zogen. Und das ist nur möglich, indem eine uns nicht sinnfällig erkennbare Kausalbeziehung zwischen ihnen stattfindet; also nur dadurch, „dass die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittels eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang . . . mit der Glückseligkeit“ habe.⁴⁾ „Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache von der gesamten Natur,⁵⁾ welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, postuliert,“ . . . „d. i. Gott“. ⁶⁾

An dieser Lehre von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft mag von allgemeinerer Bedeutung besonders das erste Postulat sein. Für unseren besonderen Problemzusammenhang ist jedoch — von dem kritischen Gesichtspunkte ihres Wertes oder Unwertes einmal ganz abgesehen — auch die Idee des höchsten Gutes wichtig. Und vor allem bemerkenswert daran ist, dass die Tugend eben um ihrer selbst willen, nicht um der Glückseligkeit willen erstrebt werden solle, und dass diese auch in postulativ-

¹⁾ Vgl. die beiden vorhergehenden Paragraphen.

²⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 119.

³⁾ a. a. O. S. 117.

⁴⁾ a. a. O. S. 121.

⁵⁾ d. h. der sinnlichen und der sittlichen.

⁶⁾ a. a. O. S. 130 f.

metaphysischer Hinsicht, ganz in Übereinstimmung mit der christlichen Lehre, worauf Kant ja hinweist, nur eine synthetische Beigabe von Seiten der Gottheit ist; dass, wenn wir nur unsere Pflicht und Schuldigkeit thun, uns schon „das Übrige zugegeben“ werden wird.

§ 17.

Die Intelligibilität der Persönlichkeit.

Das Moralgesetz ist ein „Faktum der reinen Vernunft“ und „unleugbar“. Danach muss „die blosse gesetzgebende Form der Maxime allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens“ sein können.¹⁾ Dieses ist aber nur möglich, wenn der Wille ein freier Wille ist. So gelangte Kant zum ersten Postulat, und eigentlich von diesem erst zu den übrigen. Nun bleibt für ihn noch die schwierigste Frage zu lösen: wie ist aber selbst ein freier Wille möglich?

Wir sehen, wie der Mensch hineingerissen wird in den vom allgemeinen Kausalitätsgesetze beherrschten Strom des Geschehens und dass seine Handlung, wie Kant sagt, mit absoluter „Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis“ erfolge.²⁾ Wie dürfen wir da von Freiheit sprechen? Wie dürfen wir hoffen, zur Freiheit zu gelangen und ihrer Idee Giltigkeit beizumessen; wie kann jenes „unleugbare Faktum der reinen Vernunft“, die Geltung des Sittengesetzes bestehen, und wie kann Pflicht und Sollen für uns stattfinden, da sie selbst eben nur durch Freiheit möglich sind?

„Eine Auskunft bleibt uns noch übrig, nämlich zu suchen, ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, vorstellen.“³⁾

In der That erhebt uns die Idee der Freiheit und Pflicht auf einen ganz anderen Standpunkt. „Pflicht! du erhabener

¹⁾ a. a. O. S. 103.

²⁾ Kant sagt noch recht rationalistisch: „sich berechnen liesse“. Das Verständnis für das Irrationale des Historischen angebahnt zu haben, ist Fichtes Verdienst (vgl. Lask, „Fichtes Idealismus und die Geschichte“). Zu einer vollkommeneren Klärung ist es allerdings erst in unserer Zeit durch Windelband und namentlich durch Rickert gekommen.

³⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 298.

grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlassliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmte Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört.“¹⁾

Schopenhauer bewundert unter den unsterblichen Verdiensten Kants die Lehre vom intelligiblen Charakter fast am meisten. Sie ist es, die „sein unsterbliches Verdienst besonders herrlich zeigt.“²⁾

¹⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 90 f.

²⁾ Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung (Grisebachsche Ausgabe) Bd. I. S. 218. Die Art und Weise, wie Schopenhauer allerdings Kants Lehre vom intelligiblen Charakter auffasst, ist durchaus mystisch und vom dogmatisch-realistischen Geiste der alten Metaphysik des Übersinnlichen getragen. Kant ist nicht ganz unschuldig an solchem Missverständnis. Er selbst hat den noumenalen Charakter noch nicht mit der Schärfe und Klarheit auf die transscendentale Basis erhoben, um seinen Wert voll und ganz erkennen zu lassen. Indes eine Gleichsetzung des Übersinnlichen mit dem Ausersinnlichen lässt schon Kants Kritizismus als solcher nicht zu; die ist in der That nur für Schopenhauers psychologische Willensmetaphysik mit ihrer poetischen Mystik möglich.

Auf diese Lehre sind wir nun geführt. Durch sie verstehen wir, wie trotz des strengen Mechanismus der Natur die Freiheit der Persönlichkeit bestehen kann, wie beide sich mit einander vereinigen lassen.

Wir bleiben stehen zunächst bei dem Naturmechanismus, der unsere Person in seine Zusammenhänge mit unabänderlicher Notwendigkeit verflucht, sie fortreisst in seinem Getriebe mit zwingender Gewalt und unsere Freiheit zu vernichten scheint. Ein Objekt unter Objekten, über denen allen der Mechanismus der Natur nach ehernen, ewigen Gesetzen herrscht, ist hier die Person; eine, wie die andere, dem gleichen Zwang unterworfen, gleicher Gewalt anheimgegeben.

Was aber bedeutet dieser Zwang, die Gewalt, der ganze Mechanismus der Natur und ihre Gesetze, denen die Person mit unterworfen ist? Die Antwort auf diese Frage hat bereits die transscendentale Analytik der Kritik der reinen Vernunft gegeben, und mit ihr ist die Freiheit gerettet.

Wir sind es selbst, das hatte hier die Kritik der reinen Vernunft gezeigt, die wir der Natur ihre Gesetze vorschreiben. Die selbstschöpferische Kraft des Subjekts, seine Spontaneität, war die Grundlage nicht zwar für die ganze Welt der Objekte als solche, wohl aber für deren Gegebenheit. Wir — natürlich nicht selbst wieder als ein Objekt unter diesen Objekten, die wir vor unseren Augen sehen, sondern wir als Subjekt, sofern wir niemals Objekt sind: die Persönlichkeit, nicht die Person. Eine Unterscheidung, die also sogar schon spekulativ basiert ist. Mag unter der empirischen Ansicht die Person sich leidend und unfrei verhalten, bestimmt und beherrscht von der Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit der Natur und von den Einflüssen ihrer Gegenstände, so verhält sich, transscendental betrachtet, die Persönlichkeit frei und thätig, selbst bestimmend und beherrschend die Notwendigkeit, regelnd die Wechselbeziehungen und -einflüsse der Dinge auf einander, denen sie die Gesetze giebt. Also auch hier weist die Persönlichkeit als Subjekt schon vor oder über die Wirklichkeit — unsere Sprache ist schwer fähig, das zu bezeichnen —; die Kausalität, die die Wirklichkeit beherrscht, ist selbst nur Funktion der selbstschöpferischen Kraft des Bewusstseins, und ein Blick in eine ganz andere Wirklichkeit, oder besser: Wirksamkeit, in eine andere Kausalität, thut sich da auf durch die Spontaneität des Verstandes.

In ihr begegnen wir zuerst dem, „was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmte Dasein des Menschen in der Zeit . . . unter sich hat“.

Die spekulative Vernunft bleibt aber hier stehen, weil hier dem Denken des Verstandes keine Anschauungen mehr entsprechen, deren wir als erkennendes, reflexiv denkendes, nicht spontan schaffendes Wesen, wie wir uns selbst gegeben sind, bedürfen, um unser „Erkennen“ auf das spontan Geschaffene zu beziehen. In die Spontaneität selbst dringt das Erkennen nicht tiefer ein, nur ihre Schöpfungen, nicht aber sie selbst als schaffende Kraft — wenn man nur dieses Wort nicht missversteht und mit dem empirischen Begriff, also das schaffende Prinzip mit dem, was selbst bloss seine Funktion ist, nicht verwechselt —, sind sein Gegenstand. So könnte man sagen: Die Spontaneität sei zwar notwendige Voraussetzung der Erkenntnis, weil durch sie erst Objekte zustande kommen, aber sie selbst sei nicht Gegenstand der Erkenntnis im eigentlichen Sinne des Wortes. Sie ist nicht erkennbar, sondern, vielleicht dürfen wir so sagen, weil sie eben das Erkennen möglich macht, und wir ihrer nur, soweit wir uns selbst erkennend verhalten, inne werden, erlebbar.

Sie bildet also die Brücke zur Freiheit. Sie verknüpft uns als Glieder der Sinnenwelt mit den Grundlagen eben dieser Sinnenwelt, weil wir diese Grundlagen in uns selbst finden, ja selber diese Grundlagen sind. Diese vor- und übersinnliche Kraft (das weder zeitlich noch realistisch verstanden, sondern eben nur im Sinne des selbst unleugbaren, einfach aufweisbaren, ewig unbegreiflichen Vermögens der Spontaneität) bildet die Voraussetzung für die Intelligibilität der Persönlichkeit, ja ist diese Intelligibilität selbst.

An dieser Grenze der spekulativen Vernunft setzt nun erweiternd die praktische ein. Dass Freiheit möglich wäre, hatte sie postuliert; wie sie möglich wäre, liess die Spontaneität erkennen, und nun fragt es sich weiter, wie wir es uns praktisch des Genaueren allein zu denken haben, dass sie der Persönlichkeit eignet.

Wir gehen aus von uns als Person im Kantischen Sinne, d. h. wie wir uns allein erkennbar und fasslich gegeben sind. Nun ist es doch eigentlich gerade diese in die Erscheinung tre-

tende Person, die verantwortlich gemacht wird für ihr Thun und Lassen, die wir als gut oder böse bewerten. Wenn wir von ihr verlangen, sie sollte anders handeln, verlangen wir zugleich auch, dass sie anders sein sollte. Denn selbst noch einmal ganz in der sinnlichen Redeweise gesprochen, könnten wir, sobald wir lediglich das Verhältnis der Person zu den Dingen betrachten und zusehen, wie sie auf diese reagiere, nur verlangen, dass sie auf diese anders reagiere, als sie es in Wirklichkeit thut. Das könnte aber nur dann eintreten, wenn entweder die Dinge andere wären, als sie sind; oder wenn die Person anders wäre, als sie ist. Nun werden ja nicht die Dinge bei der Beurteilung der Person, sondern diese wird selbst bewertet. Das heisst: Sobald man ihr Handeln billigt, billigt man auch, dass sie so ist, wie sie ist; sobald man verlangt, sie sollte anders handeln als sie handelt, verlangt man auch, dass sie anders wäre, wie sie ist.

Wie kommen wir aber dazu, ein solches Verlangen und Ansinnen an den Menschen zu stellen? Hat er sich denn selbst gemacht, auf dass er für seine Schöpfung verantwortlich gemacht werden könnte. Allerdings, das hat er: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muss er sich selbst gemacht haben. Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkühr sein, denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden.“¹⁾ Natürlich nicht der Mensch als Person, als Erscheinung hat sich selber zu dem gemacht, was er ist. Der ist lediglich etwas Gewordenes, Erschaffenes, aber nicht etwas Schaffendes. Indem er aber zur Verantwortung gezogen wird, wird er über sein blosses Erschaffensein hinausgehoben, eben dadurch, dass man ihm sein Handeln zurechnet. Das kann man nur, indem man ihn zugleich als schaffend betrachtet. Thut man aber dies, so betrachtet man ihn eben nicht bloss als Person, als Erscheinung, sondern wiederum in seiner Intelligibilität, d. h. als Persönlichkeit, sodass „die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört.“²⁾ Darum wird, wenn wir die Person verantwortlich zu machen scheinen, in Wahrheit die Persönlichkeit für die Person verantwortlich gemacht.

¹⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 13

²⁾ Vgl. oben S. 466 f.

Die bedeutsamsten Aufschlüsse fernerhin giebt uns nun Kants Religionsphilosophie im engeren Sinne.¹⁾

Wenn wir nämlich auf die in der Welt der Objekte handelnde Person achten, so finden wir sie in einer gewissen Konstanz, ihrer Eigenart entsprechend, auf die Dinge reagieren. So bietet sie sich zunächst der rein empirischen Betrachtung dar. Man kann die gewisse konstante eigenartige Reaktionsweise eben unter der „irdischen Ansicht“ als den „subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung“ ansehen, den man „Hang“ (*propensio*) nennt. Rückt man nun diesen „Hang“ unter den Gesichtspunkt der Wertkategorien von gut und böse, so zeigt sich, dass er als „Hang“ zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf, sondern auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als vom Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann.²⁾

Er ist „angeboren“ und soll doch als durch freie Willkür der Persönlichkeit „erworben“ und „zugezogen“ gedacht werden. Wie ist das möglich? In der räumlich-zeitlich bestimmten Welt der Dinge kann er nicht „erworben“ und „zugezogen“ sein, denn unter der empirischen Ansicht ist er schon als Grundlage eben jener Reaktionsweise der Person da, und wird dieser als „angeboren“ zugerechnet. Soll er darum „erworben“ und „zugezogen“ sein — und er muss dafür angesehen werden, damit Verantwortlichkeit und Bewertung möglich sei —, so kann er nur von der intelligiblen Persönlichkeit „erworben“ und „zugezogen“ sein. Er weist also auf diese zurück und ist eine raum-zeit-lose „intelligible That“³⁾ der intelligiblen Persönlichkeit. Die „intelligible That“ verhält sich zur intelligiblen Persönlichkeit wie die phänomenale That (*factum phaenomenon*) zur empirischen Person. Wie im Empirischen die That als Ausfluss der empirischen Person (nach ihrer angeborenen Reaktionsweise und Relation zu den Dingen), so wird die „intelligible That“

¹⁾ Die vorangehenden Bemerkungen fassen nicht bloss kurz das Resultat der transscendentalen Analytik der Kritik der reinen Vernunft zusammen, sondern lehnen sich an Kantische Gedankengänge auch der Kritik der praktischen Vernunft, der Religion innerhalb der blossen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft (in der hierfür besonders das Verhältnis von bestimmender und reflektierender Urteilskraft von Bedeutung ist) an, die sämtlich nach dieser Richtung hin konvergieren.

²⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 122.

³⁾ a. a. O. S. 125 f., wo diese Bestimmung mit Rücksicht auf den „Hang zum Bösen“ besonders klar getroffen wird.

als Ausfluss freier Willkür der intelligiblen Persönlichkeit gedacht. Aber wie im Empirischen der Hang als „angeboren“, die That demnach durch die „angeborene“ Eigenart der Person bestimmt erscheint, so muss nun weiter auch die intelligible That als durch die Eigenart der intelligiblen Persönlichkeit bestimmt — nicht angeboren, aber angelegt — erscheinen, damit sie als deren Wesen gemäss ihr zugerechnet werden kann. Die „intelligible That“ erfordert somit eine „intelligible Anlage.“¹⁾

Die „intelligible Anlage“ bestimmt die „intelligible That“ und diese wiederum weiter das, was wir so gewöhnlich Charakter nennen, also den Hang, die gewisse Richtung in der Welt zu wirken und zu handeln. Ja der Charakter ist nichts Anderes, als die in die Erscheinung getretene „intelligible That“ der intelligiblen Persönlichkeit selbst. Diese bestimmt somit selbst ihren Charakter, ihre Person, und eben darum richtet sich alles Verantwortlichmachen für den Charakter an die die Person bestimmende intelligible Persönlichkeit selbst und hat darin seinen Berechtigungsgrund. Und weil der Charakter so durch eine einheitliche intelligible That bestimmt wird, so hat auch in der Person „das Sinnenleben in Ansehung des intelligiblen Bewusstseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches, sofern es bloss Erscheinung von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht (von dem Charakter²⁾) enthält, nicht nach der Naturnotwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden muss.“³⁾

Die „intelligible Anlage“ zur „intelligiblen That“ und zum „Charakter“ in der Persönlichkeit ist zugleich Anlage zur Persönlichkeit im letzten Grunde selbst. „Die Anlage für die Persönlichkeit,“ sagt Kant aber weiter, „ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür.“⁴⁾ Sie ist zugleich auch das Letzte, auf das wir, selbst unter praktischem Betracht, zurückgeführt werden, weil sie selbst auf „Gott als allgemeines Urwesen“ zurückweist. Nur in ihm können wir die Wurzel jener intelligiblen Anlage selbst suchen. Damit scheint sich aber gleich eine neue Schwierig-

¹⁾ a. a. O. S. 122.

²⁾ Natürlich dem intelligiblen Charakter.

³⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 103.

⁴⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 121.

keit aufzuthun und die Freiheit abermals zu gefährden. „Wenn man uns nämlich auch einräumt, dass das intelligible Subjekt in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei sein kann, obgleich es als Subjekt, das auch zur Sinnenwelt gehörig in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, sobald man annimmt, Gott als allgemeines Urwesen sei die Ursache auch der Existenz der Substanz (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen, und hiermit seine Allgenugsamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), auch einräumen: die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren Bestimmungsgrund, was gänzlich ausser ihrer Gewalt ist, nämlich der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des ersteren und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt.“¹⁾ Danach würde der Mensch wieder aller Selbständigkeit beraubt, als könnte er nichts aus eigener Kraft. Ähnlich wie in der kirchlichen Gnadenlehre würde all sein Thun „als Wirkung vom Einfluss einer äusseren höheren wirkenden Ursache, in Ansehung deren der Mensch sich bloss leidend verhielte, vorgestellt werden.“²⁾ Allein Kant hat eine Lösung dieser Schwierigkeit gefunden. „Die Auflösung obgedachter Schwierigkeit geschieht kurz und einleuchtend auf folgende Art: Wenn die Existenz in der Zeit eine bloss sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie als Dinge an sich selbst nicht angeht, so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und der Kausalität gehört, sondern auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen, so betrachte ich sie sofern als Noumenen. So wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er sei, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich die Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist . . . weil die Schöpfung ihre intelli-

¹⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 105.

²⁾ Der Streit der Fakultäten S. 360.

gible, nicht sensible Existenz betrifft.“¹⁾ Man kann also die „Anlage zur Persönlichkeit“ oder die „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder“ als von Gott in uns gewirkt ansehen, und doch die Handlungen als von uns selbst gewirkt betrachten, die aus unserem in die Erscheinung tretenden Charakter fliessen.

Denken wir nun zugleich zurück an die früheren Ausführungen dieses Paragraphen, so können wir sagen: Das Dynamische der gottgewirkten intelligiblen Anlage soll durch unsere eigene „intelligible That“ energetische Essenz erhalten, die unseren Charakter bestimmt, wie in analoger Weise, unter zeitlicher Anschauung, die Maxime unsere Handlung. In theologischer Sprechweise könnte man auch sagen: Jene Anlage sei Gnade, insofern wir sie nicht selbst gewirkt haben, sie sei aber zugleich Natur, weil sie zum Wesen der aus intelligibler Schöpfung hervorgegangenen intelligiblen Persönlichkeit gehöre, ja selbst zu dieser die Anlage sei. Und Sache dieser intelligiblen Persönlichkeit sei es nun, spontan das Göttliche ihres Wesens auszuwirken und zu entfalten. Kant sagt einmal ausdrücklich, Gnade sei „nichts Anderes als Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes inneres, aber übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, davon wir die Anlage in uns selbst nicht gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt wird“. Aber wir dürfen nicht „eine bloss passive Ergebung an eine äussere in uns Heiligkeit wirkende Macht“ contemplativ üben, sondern „wir müssen an der Entwicklung jener moralischen Anlage in uns selbst arbeiten, ob sie zwar selber eine Göttlichkeit des Ursprungs beweist, der höher ist, als alle Vernunft (in der theoretischen Nachforschung der Ursache) und daher, sie besitzen nicht Verdienst, sondern Gnade ist“, auf dass die Persönlichkeit ihrer intelligiblen Bestimmung gemäss ein thätiges Werkzeug in der Hand der Gottheit werde.²⁾

Kant hat damit die Freiheit und Selbstverantwortlichkeit der Persönlichkeit gewahrt. Er hat die Eigenbestimmung ihres Wertes in sie selbst, vermittels ihrer Intelligibilität, in ihre intelligible

¹⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 107.

²⁾ Streit der Fakultäten, ebenda.

That veriegt. Wir erkennen dadurch, dass sie es in Wahrheit selber ist, die über ihren Wert und Unwert entscheidet. Aber eine Schwierigkeit bleibt bestehen und ist unauflösbar. Die Wurzeln des intelligiblen Wesens reichen zurück bis in die Gottheit. Aus der Gottheit entspringt die Anlage zur Persönlichkeit, die Anlage, das Moralgesez zur Triebfeder in uns werden zu lassen. Ob wir es das werden lassen, ob wir die moralische Anlage in uns entwickeln oder nicht, ob wir das Moralgesez in unseren Willen aufnehmen und es verwirklichen wollen, oder ob wir ihm widerstreben, das bleibt unserer Freiheit anheimgegeben. Die Freiheit selbst ist damit gewahrt. Nun erhebt sich ein neues Problem, das keine Lösung mehr findet. Warum wir dem Moralgeseze Wirklichkeit zu geben bestrebt sind, können wir verstehen, denn, mit der unserer Anlage eingegebenen Achtung vor ihm, ist der Keim, es zur Triebfeder werden zu lassen, mitbestimmt. Warum wir ihm aber auch widerstreben, warum wir uns seiner Triebfeder widersetzen, kurz woher das Böse in uns stammt, bleibt damit immerhin unbegreiflich. In einer Triebfeder der Natur ist der Grund dafür nicht zu suchen, sondern in der Maxime des Subjekts allein. Aber dass das Subjekt sich zu dieser bestimmt hat, dass es sich bestimmt hat, das Böse in seinen Willen aufzunehmen, was in der „intelligiblen That“ der Persönlichkeit selber liegen muss, das ist, nach Kant, für unsere Vernunft immer unfasslich.¹⁾

§ 18.

Die Person als Gegenstand der Achtung.

Die Person jedes Menschen ist nichts Anderes, sahen wir, als die durch die Persönlichkeit bestimmte, in die Erscheinung getretene intelligible That eben der Persönlichkeit. Mag sie ihre intelligible Anlage immerhin nicht ausgeprägt haben, sie enthält sie doch in sich als einen göttlichen Ursprung. So gemahnt uns auch die Person an einen göttlichen Ursprung. Und „auf diesen

¹⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 114 ff., S. 133 ff., S. 152 ff. und S. 174 ff. Psychologisch verständlich ist es infolge dieser Unbegreiflichkeit, wie der Kirchenglaube auf den Teufelswahn fallen konnte, indem er das Böse realistisch hypostasiert, und das Böse, anstatt in der Maxime der Persönlichkeit, letztlich in einer realen Macht des Teufels sucht. Dieser Wahn aber bedeutet eine Einschränkung der Allgenugsamkeit der Gottheit, weshalb Kant die Frage des Irokesenknaben an den ihn unterrichtenden Priester P. Charlevoix, warum Gott den Teufel nicht tot schlage, ganz berechtigt findet (S. 174 d. Relg.).

Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloss als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst.¹⁾

So stellt sich uns in der Person sichtbar die „Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit“ dar, und die Person selbst ist ein Gegenstand der Achtung. Sie ist aber zugleich in der ganzen sichtbaren Welt der einzige Gegenstand der Achtung, weil sie das einzige „Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit.“²⁾ Gegen sie allein haben wir also, als in die Sinnenwelt selbst gestellte Wesen, die nur sichtbar und auf sichtbare Gegenstände auch des Sittengesetzes handeln können, Pflichten. Und unsere Pflichten gegen den Menschen gründen sich eben allein auf die Achtung vor seiner moralischen Anlage. Die Achtung vor der Person ist zugleich Achtung vor dem Moralgesetze, sie ist, weil dieses sich in uns selber, der Anlage nach, darstellt, die auf uns selbst bezogene Achtung vor dem Moralgesetze.³⁾

Da wir nun bloss dann sittlich handeln, wenn wir aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz handeln, so können wir der Person gegenüber, auf die sich unser pflichtvolles Handeln als auf einen Gegenstand der sittlichen Behandlung allein erstrecken kann, nur dann wahrhaft sittlich handeln, wenn wir uns aus Achtung für die Person dazu bestimmen. Denn das allein steht in Eins mit dem Handeln aus Achtung fürs Gesetz. Mögen alle anderen Bestimmungsgründe uns noch so gefällig erscheinen, sittlich wertvoll sind sie darum noch nicht.

„Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserem Standpunkte, unter

¹⁾ Kritik der praktischen Vernunft S. 91 f.

²⁾ Ebenda.

³⁾ Vgl. meine Schrift „Glückseligkeit und Persönlichkeit“ S. 68.

vernünftigen Wesen,¹⁾ als Menschen angemessen ist, wenn wir uns anmassen, gleichsam als *Volontaire*, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und, als vom Gebote unabhängig, bloss aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre. Wir stehen unter einer Disziplin der Vernunft, und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abzukürzen, dass wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenngleich dem Gesetze gemäss, doch worin anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung für dieses Gesetz setzten. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reiches der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkenennung unserer niederen Stufe als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit, dem Geiste nach, wenngleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.“²⁾

Kant betont zu wiederholten Malen, dass er sich damit in völliger Übereinstimmung mit dem christlichen Gebote der Gottes- und Nächstenliebe befinde. Unmittelbar nach der soeben zitierten Stelle heisst es: „Hiemit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebotes, als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überlässt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen. Aber Liebe zu Gott, als Neigung (pathologische Liebe), ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemand bloss auf Befehl zu lieben. Also ist es bloss die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird.“ Unter dieser praktischen

¹⁾ Neigung und Liebe, sagt Kant, kann sich auch auf Tiere erstrecken. Aber „Achtung geht jederzeit nur auf Personen“. Vgl. Kritik der praktischen Vernunft S. 80.

²⁾ a. a. O. S. 86 f. Vgl. oben § 15.

Liebe versteht Kant also die Erfüllung aller seiner Pflichten gegen den Nächsten als göttlicher Gebote.¹⁾

Und an einer anderen Stelle heisst es in ähnlichem Zusammenhange: „So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht, selbst wenn dazu gar keine Neigung treibt, ja sogar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische, nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindungen, in Grundsätzen der Handlung und nicht in schmelzender Teilnahme; jene aber allein kann geboten werden.“²⁾

Diese Unterscheidung zwischen dem Hang der Empfindungen und dem Willen, zwischen schmelzender Teilnahme und den Grundsätzen der Handlung rücksichtlich der Liebe, an der darum selbst pathologische und praktische Liebe unterschieden wird, ist sehr bedeutsam. Wenn wir aus Liebe im gewöhnlichen Sinne des Wortes (pathologischer Liebe) handeln, so mag das, wie Kant sagt, „sehr schön“ sein, aber sittlich ist es nicht. Mit dem Gebote der praktischen Liebe dagegen ist die spontane Willensthat gefordert, den Nächsten als einen Gegenstand der Pflicht zu betrachten, ihn als „Subjekt des moralischen Gesetzes“, welches er in seiner Person darstellt, zu achten.

Kapitel V.

Vom Wesen der Religion.

Unsere vorhergehenden Untersuchungen haben uns, wie es scheint, mit immanenter Notwendigkeit, auf religiöse Fragen und Probleme geführt. Die ethischen Gesichtspunkte leiteten notwendig zu religiösen hinüber. Kant selbst sagt, dass das notwendig so sei. Die Moral „bedarf zwar keineswegs der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug“.³⁾ Doch „führt sie unumgänglich zur Religion“.⁴⁾ Wir haben das in den vorhergehenden Untersuchungen mit aller Deut-

¹⁾ Ebenda.

²⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 247.

³⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 97.

⁴⁾ a. a. O. S. 100.

lichkeit gesehen. Die „sittlichen Begriffe“ stehen ganz und gar für sich fest, und der Mensch „bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten“, ¹⁾ weil er „keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkühr“ ²⁾ bedarf. Man könnte also ohne die Idee Gottes, und ohne diesen Namen zu kennen, durchaus moralisch handeln und ein sittlich wertvoller Mensch sein — also den höchsten und, nach Kant, einzigen Wert in sich darstellen, den der Mensch in sich darzustellen vermag. Nur wenn wir nach der Möglichkeit der Moralität in metaphysischer Absicht fragen, wobei aber diese Art Metaphysik selbst keine theoretisch-konstitutive ist, sondern lediglich eine praktisch-postulative bleibt, also nicht wenn es sich darum handelt, moralisch zu sein, sondern die Möglichkeit der Moralität uns, wenn auch nicht als theoretisch-begriffliche Einsicht, sondern praktisch fasslich zu machen, kurz nicht durch Moralität, sondern durch Moral ³⁾ werden wir auf die Idee Gottes und damit zur Religion geführt. Es ist damit aber noch gar nicht ausgemacht, ob wir nun auch gleich auf einen prinzipiell von dem der Moral verschiedenen Standpunkt gelangt sind, oder nicht, und was der Standpunkt der Religion überhaupt bedeutet. Das können wir erst entscheiden, wenn wir uns deren Prinzip selbst genauer angesehen haben.

§ 19.

Das Prinzip der Religion.

Um das Prinzip der Religion und deren einzigen Gegenstand, die Gottheit, handelt es sich. Wollen wir verstehen, wie wir zu einem Prinzip der Religion gelangen können, so müssen wir uns bewusst bleiben, wie wir überhaupt zur Idee der Gottheit gelangt sind. Zu dieser kamen wir aber, das sahen wir in den vorigen Ausführungen, durch die Idee der vollkommenen Angemessenheit zum Moralgesetze. So setzt die Religion schon Moral voraus, die erst zu ihr führt, indem die Moral selbst, wie Kant sagt, „aus sich die Idee der Gottheit erzeugte“. Wenn also auch Moral ohne

¹⁾ a. a. O. S. 97.

²⁾ Ebenda.

³⁾ Hier wird nun die Notwendigkeit jener Unterscheidung vom Theoretischen und Praktischen, von der wir im zweiten Teil der Arbeit ausgingen, ganz besonders evident.

Religion möglich ist, so ist doch echte Religion nicht ohne Moral möglich. Und alle morallose Religion ist Afterreligion, Scheinreligion. Das Prinzip der Religion ist nichts ohne das der Moral. Das Prinzip der Moral nun ist die Autonomie, also ist auch das Prinzip der Religion nicht ohne Autonomie möglich.

Wie wir von diesem durch die Idee des höchsten Gutes mit der in ihr enthaltenen Idee der vollkommenen Angemessenheit zum Moralgesetze erst zur Idee der Gottheit gelangten, und damit zum Gegenstande der Religion, so konnten wir die Gottheit selbst erst als die der Idee des höchsten Gutes korrespondierende Darstellung dieser Idee ansehen. Die Moral „erweitert“¹⁾ sich also zur Religion durch „die Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und sein soll“.²⁾

In diesem Willen wird die vom Moralgesetze aufgebene Vollkommenheit objektiv gedacht und darum können die vom Moralgesetze aufgegebenen Pflichten selbst als göttliche Gebote angesehen werden. Religion ist darum selbst der Inbegriff „aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“.³⁾

Sie ist darum nicht zu verwechseln mit der Theologie, wie es so oft geschieht. Denn oft werden schon gewisse Lehren, die als göttliche Offenbarungen ausgegeben werden, und der Glaube daran, für Religion gehalten, während das doch nur Theologie und dann den Glauben an theologische Lehren bedeutete. Ein Glaube, der „an sich kein Verdienst, und der Mangel desselben, ja sogar der ihm entgegenstehende Zweifel an sich keine Verschuldung“ ist.⁴⁾ Denn selbst dieser Glaube, sofern er inhaltlich bestimmt ist, liesse sich eben wieder nur als blosser Inhalt des Gesetzes, nicht aber als die allein massgebende Form desselben ansehen. Er kann darum niemals als für alle giltig geboten werden, weil sich Meinungen überhaupt nicht gebieten lassen, und weil ein aufgezwungener Glaube eben nie im Inneren der Person wurzelt. „Das Glauben verstattet keinen Imperativ“, sagt Kant.⁵⁾ Wenn es aber geboten wird, so führt es zur Heuchelei und Unaufrichtigkeit,

¹⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 100.

²⁾ a. a. O. ebenda.

³⁾ Streit der Fakultäten S. 353.

⁴⁾ a. a. O. S. 358.

⁵⁾ a. a. O. S. 350.

eben weil ein Glauben auf Befehl ein Unding ist, und das wahre Glauben die ureigenste Funktion der Persönlichkeit sein muss. Unter diesem Betracht wird selbst für den gemeinen Verstand der Glaube in seinem Wert immer abhängig gedacht vom dem wirklichen, innerlichsten Erleben des Einzelnen. Er wird also selbst vom gemeinen Bewusstsein unter dem Wertmass des Sittlichen beurteilt, d. h. für verwerflich erachtet, wenn er nur auf Befehl angenommen wird. „Denn dieser Glaube ist so wahrhaftig ein Thun, das durch Furcht abgezwungen wird, dass ein aufrichtiger Mensch eher jede andere Bedingung als diese eingehen möchte, weil er bei allen anderen Frohndiensten allenfalls nur etwas Überflüssiges, hier aber etwas dem Gewissen in einer Deklaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt ist, Widerstreitendes thun würde.“¹⁾ Man sieht also, wie die wahre Religion an einen inhaltlichen, oder sagen wir, dogmatischen Glauben nie gebunden sein kann, weil er dem Gewissen des Einzelnen zuwider sein könnte. Daraus würde die Vernichtung aller Autonomie der Persönlichkeit, mithin des Moralprinzips und aller Moralität, und da diese die unerlässliche Voraussetzung zur Religion sind, auch die Vernichtung aller Religion folgen. Diese duldet keinen Zwang.

Es wäre darum nicht allein logisch verkehrt, sondern auch für die Moral höchst gefährlich und verderblich, für unser Handeln eine Wertbestimmung etwa „aus dem theologischen Begriff von einem allervollkommensten Wesen abzuleiten, nicht bloss deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht thun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Nacheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlagen machen müsste.“²⁾

¹⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 270 f.

²⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 291. Kant hat hier die unwürdige Gottesidee im Sinne, wie sie fürs Judentum charakteristisch ist, und die auch das Christentum, das, nach Kants Überzeugung, selbst noch zu viel Judentum in sich enthält, nicht genugsam geläutert hat. Wir kommen darauf zurück.

So zeigt sich durch die Gegenüberstellung von Theologie und Religion zunächst negativ, dass sich auch rücksichtlich der Religion alles Gebieten etwelchen inhaltlichen Glaubens als ebenso unmöglich erweist, wie rücksichtlich der Moral das Gebieten etwelchen inhaltlichen Thuns, eben weil das Glauben selbst ein Thun ist. Und der religiöse Glaube: seine Pflichten als göttliche Gebote aufzufassen, und sie als solche zu erfüllen, ist selbst lediglich Glaubensprinzip, das sich materialiter in keiner Weise vom Moralprinzip unterscheidet. Darum wird zugleich positiv klar: die Religion ist nur dann wahrhaft Religion, wenn ihr Prinzip rein moralisch ist, wenn wir ein wahrhaft „moralisches Prinzip der Religion“ zu Grunde legen.¹⁾ Durch dieses kann uns also nichts Anderes geboten werden, als durch das Moralprinzip selbst, d. h. allein ein guter Lebenswandel. Und „alles, was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes“.²⁾

Also „nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn das heisst Theologie), sondern der aller unserer Pflichten, als göttlicher Gebote (und subjektiv der *Maxime*, sie als solche zu befolgen) ist Religion“.³⁾ Es mag darum noch so viele Inbegriffe gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen geben, d. h. noch so viele inhaltlich bestimmte Glaubensarten und Theologeen; wie es nur eine Moral giebt, wie moralisch sein nichts anderes heisst, als „aus Pflicht“ handeln, so giebt es auch nur eine Religion, so heisst religiös sein nichts anderes, als seiner Pflicht den Wert eines göttlichen Gebotes zuerkennen, und darum um der Pflicht selbst willen handeln.

Diese erkennen wir aber lediglich durch die *a priori* gesetzgebende Vernunft, eben weil diese allein in der Form der Autonomie der Persönlichkeit gesetzgebend ist und auch, indem sie bestimmt, was Pflicht ist, zugleich bestimmt, was göttliches Gebot ist. Pflicht und göttliches Gebot sind ein und dasselbe nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Also die Religion muss „überhaupt auf Vernunft gegründet und natürlich sein“, sagt Kant, und sie „unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objekte nach

¹⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 270.

²⁾ a. a. O. ebenda.

³⁾ Streit der Fakultäten S. 353.

in irgend einem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloss formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluss zu geben“.¹⁾

Damit ist das Prinzip der Religion und das in ihrem Wesen liegende Ziel festgestellt. Es ist die Aufgabe des guten Lebenswandels, der auf dem Bewusstsein der Pflicht und der ihm entsprechenden Maxime sich aufbaut, also die Aufgabe, wie Kant sagt, „Tugend in der Welt zu verbreiten“.

§ 20.

Die Mittel zur Erfüllung der religiösen Aufgabe.

Das religiöse Prinzip, das nichts anderes ist, als das auf Gott als den sittlichen Weltgrund bezogene Moralprinzip, stellt also keine andere Aufgabe, wie eben das Moralprinzip selbst. Es will diesem nur durch die Idee Gottes Einfluss auf den menschlichen Willen verschaffen. Damit ist das letzte und höchste Ziel dasselbe geblieben. Es ist nur eine neue Aufgabe zur Erreichung dieses Zieles mitgestellt; eine Aufgabe, deren Erfüllung aber keineswegs leicht ist. Denn dadurch, dass unser Wille als das einzig Gute, das in der Welt, ja auch ausserhalb derselben zu denken möglich ist, erkannt wird, dass in ihn und seine Maxime alle Wertbeurteilung zurückverlegt ist und nicht in die äusserliche That, den äusseren Erfolg gesetzt wird, lässt es, wie wir es von Kant schon erfahren, die sittliche religiöse Aufgabe nicht etwa bei einer sogenannten guten Meinung bewenden, wonach der Mensch sich in bloss passiver Ergebung leidend verhalten müsste. Vielmehr wird gerade dadurch, dass der Wille die letzte Instanz der Wertentscheidung und zugleich das Vermögen der Spontaneität ist, alles in die Mühe und „eigene Kraftaufwendung“, denn nichts anderes ist der gute Wille, gesetzt,²⁾ mag allerdings dabei herauskommen, was es auch sei. Nur das redliche Bemühen, das Sittengesetz zu verwirklichen, wird verlangt von der Moral und von der Religion.

Aber selbst wenn man, wie Moral und Religion es wollen, von dem Äusserlichen des Effekts absieht, und alles auf das red-

¹⁾ a. a. O. S. 252 f.

²⁾ Vgl. § 15 und § 17.

liche Bemühen der Person ankommen lässt, ergeben sich für dieses doch ganz gewaltige Schwierigkeiten, sich auch nur als solches auszuwirken. Wir erinnern uns, dass Kant¹⁾ von der Unbegreiflichkeit des Bösen gesprochen hatte, das trotz der göttlich gewirkten ursprünglichen Anlage zum Guten in uns mächtig sei und unsere Maxime verkehre. Und dieses Böse in uns ist es auch, was sich dem redlichen Bemühen der Person, das Gute zu verwirklichen und in einem guten Lebenswandel darzustellen, widersetzt, oder es gar nicht aufkommen lässt. „In diesem gefährvollen Zustande ist der Mensch gleichwohl durch seine eigene Schuld;²⁾ folglich ist er verbunden, soviel er vermag, wenigstens Kraft anzuwenden, um sich aus demselben herauszuarbeiten. Wie aber? Das ist die Frage. — Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und ihn darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, dass sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältnis oder Verbindung steht. Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennenden Leidenschaften in ihm rege, welche so grosse Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten. Seine Bedürfnisse sind nur klein, und sein Gemütszustand in Besorgung derselben gemässigt und ruhig. Er ist nur arm (oder hält sich dafür) sofern er besorgt, dass ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nötig, dass diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben, und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen.“³⁾ Danach genügt es also, bloss ein Mensch unter Menschen zu sein, um allen Gefahren der Bosheit und Verderbnis preisgegeben zu sein; im anderen „durch einen Zustand der unaufhörlichen Befehdung“, die Würde der Person

¹⁾ Vgl. ebenfalls § 17.

²⁾ Hier denkt Kant an die „intelligible That“ der Persönlichkeit, während in den folgenden Bemerkungen der Schwerpunkt der Betrachtung auf das reale Verhältnis von Person zu Person verlegt wird.

³⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 189 ff.

nicht nur nicht zu achten, sondern sie zu zerstören und die Anlage zum Guten zu verderben. Ein Zustand des Neides, der Habsucht und Herrschsucht ist ein Zustand des Krieges aller gegen alle, und zu ihm scheint uns das Böse in unserer Natur verurteilen zu wollen. Kant selbst weist auf Hobbes und seinen Begriff des *bellum omnium in omnes* hin. Nur möchte er für ‚bellum‘ lieber ‚status belli‘ gesetzt wissen, um gleich anzudeuten, dass, wenn auch wirklich nicht immer offenkundige Feindseligkeiten herrschen, doch der Mensch immer eigener und fremder Willkühr trotz aller moralischen Anlage anheimgegeben ist, solange er nur als Mensch unter Menschen sich in einem ethischen Naturzustande befindet.¹⁾ So kann „durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein“²⁾ gar nichts ausgerichtet werden. Immer wieder wird sie, solange sie allein sich auch noch so redlich bemüht, von ihrem Ziele durch die Widerwärtigkeiten des Lebens, durch unzählige „Ursachen und Umstände“, die einfach das menschliche Zusammensein mit sich bringt, von ihrem Ziele abgezogen und fortgerissen. So erhebt sich eine Pflicht des Menschen, sich ledig zu machen von jenen Widrigkeiten, die ihn von seiner sittlichen Bestimmung abführen, eine Pflicht, sich ihrer Versuchung zu entheben. Aber was ist das für eine Pflicht; wie lässt sie sich näher bestimmen, und wie ist ihre Verwirklichung selbst möglich?

Eine Pflicht ganz eigener Art ist es, die hier den Menschen erwächst; eine Pflicht, nicht „der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechtes gegen sich selbst“.³⁾ Eben weil die einzelne Person mit ihrem alleinigen Bemühen um moralische Vollkommenheit nichts ausrichtet, diese aber ihre Aufgabe ist und bleibt, also auch muss erfüllt werden können, so kann nur die Gattung es sein, die, durch ihren Zusammenschluss sich aus dem ethischen Naturstande erhebend, den sittlichen Zweck der Menschheit überhaupt, mithin auch des Einzelnen erfülle. Das sittliche Ziel ist also „nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behufe derselben; eine Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange, sie zu beschliessen, durch

¹⁾ a. a. O. S. 194.

²⁾ a. a. O. S. 195.

³⁾ a. a. O. ebenda.

die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. — Denn so allein kann für das gute Prinzip über das Böse ein Sieg erhofft werden. Es ist von der moralisch-gesetzgebenden Vernunft ausser den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln, und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen¹⁾. Wir sind also von der Vernunft selbst angewiesen, uns zu einer „ethischen Gemeinschaft“ unter „blossen Tugendgesetzen“, zu einem „ethischen gemeinen Wesen“ zu verbinden, um wirklich „Tugend in der Welt zu verbreiten“.²⁾ Dadurch wird der vorhin gekennzeichnete entgegengesetzte Zustand wechselseitiger Befehdung, den man auch den „ethischen Naturzustand“ nennen kann, in dem keine Ordnung und kein Gesetz herrscht, in dem „ein jeder sich selbst das Gesetz giebt“,³⁾ nach seiner Willkühr, sich keiner höheren Instanz unterwirft, überwunden. Im „ethisch-bürgerlichen“ Gesellschaftszustande — so genannt in Analogie zum politisch-bürgerlichen, weil unter Gesetzen stehenden Zustande — dagegen ist jeder einer allgemeingültigen Konstitution unterworfen.

Daraus ergeben sich nun wiederum neue Schwierigkeiten: Zunächst liegt eine, gleichsam antinomisch, in der Idee des ethischen Gemeinwesens selbst. Das Gute, das wir vollbringen können, vermögen wir allein durch unseren eigenen Willen zu wirken, indem wir uns selber das Gesetz geben. Nun soll aber, Kant sagt es ausdrücklich, im ethischen Gemeinwesen nicht „jeder sich selbst das Gesetz geben“, sondern sich allgemeinen Tugendgesetzen und einer von diesen bestimmten Konstitution unterordnen. Das scheint ein Widerspruch zu sein; scheint es aber auch nur zu sein, und sein Schein lässt sich leicht auflösen. Wenn wir nämlich sagen: im ethischen Naturzustande giebt ein jeder sich selbst das Gesetz, das er sich im ethisch-bürgerlichen Zustande nicht mehr geben darf; und wenn wir auf der anderen Seite sagen: wir können nur Gutes durch den sich selbst das Gesetz gebenden Willen wirken, so verstehen wir beidemale unter der Selbstgesetzgebung etwas ganz Verschiedenes. Das erste Mal ist die Gesetzgebung durch

¹⁾ a. a. O. S. 190.

²⁾ a. a. O. ebenda.

³⁾ a. a. O. S. 192.

Neigung und Willkür gemeint, die unter ethischem Betracht Gesetzlosigkeit bedeutet. Sagen wir aber: wir können nichts Gutes wirken ausser durch den eigenen guten Willen, so ist das die Gesetzgebung durch Autonomie. Wir sind auch in diesem Falle unsere eigenen Gesetzgeber, aber die Gesetzgeber nicht durch Willkür, sondern durch Freiheit. Wir hören im ethischen gemeinen Wesen auf, unsere eigenen Gesetzgeber zu sein, wenn wir unter der Gesetzgebung die selbstische Bestimmung durch Neigung und Willkür verstehen; aber wir fangen erst an, selbsteigene Gesetzgeber zu werden, wenn wir die Gesetzgebung durch Freiheit und Autonomie meinen.

Die Tugendgesetze, denen wir uns in der „ethischen Gemeinschaft“ unterwerfen sollen, sind also Gesetze, die wir uns selbst geben durch unsere Autonomie: Gesetze durch Freiheit. Dass wir uns selbst durch Freiheit das Gesetz geben, das ist der Inbegriff der Tugendgesetzgebung, und ihr oberstes Gesetz selbst. Der Zusammenschluss der Menschen durch Tugendgesetzgebung und zur Tugendgesetzgebung bedeutet also den Zusammenschluss zu gemeinsamem sittlichen Wirken durch die Freiheit und Autonomie der Persönlichkeit. Die Tugendgesetze sind also keine politischen oder dogmatischen Gesetze durch Zwang. „Wehe dem Gesetzgeber,“ sagt Kant, „der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang begründen wollte.“¹⁾ Ein solches Bemühen, wie es etwa eine politische Gesetzgebung in einem thorheitsvollen Beginnen anstreben könnte, müsste gerade, weil es die Freiheit aufzuheben trachtete, auch alle Moralität vernichten, alle sittliche Verfassung unmöglich machen. Aber nicht bloss diese; es würde „nicht allein gerade das Gegenteil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen.“²⁾

Die Konstitution der ethischen Gemeinschaft ist also keine Konstitution des Zwanges, sondern selbst eine Konstitution der Freiheit. Ihre Grundsätze müssen alle Grundsätze der Freiheit sein, eines jeden Einzelnen sittliche Freiheit des Gewissens wahren, und sie müssen sich darum selbst alle einigen in dem obersten Grundsatz der Autonomie. Die in der Idee des „ethischen gemeinen Wesens“ liegende Schwierigkeit ist also aufgelöst. Es erhebt sich aber gleich eine neue, wenn wir fragen, wie wir die Idee verwirklichen können.

¹⁾ a. a. O. S. 193.

²⁾ a. a. O. ebenda.

„Die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form derselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist.“¹⁾ Denn wir können uns dem Ziele nicht anders nähern, als unter der Form einer Kirche, und diese muss leider immer von einem historischen Glauben ausgehen, der zu seiner Festlegung und Mitteilung einer Schrift bedarf. Alle historischen Glaubensarten, sagt Kant, die Parsis und Muhammedaner, die Griechen und die Römer, die Juden und die Christen haben ihre heiligen Bücher gehabt, und haben sie noch.

Aber diese heiligen Bücher, — die heilige Schrift, wie man auch sagt — so notwendig sie als „Vehikel“ der Mitteilung von Vernunftideen sein mögen, bergen doch eine grosse Gefahr in sich. Als ob es unvermeidlich wäre, knüpft sich an den Gedanken über den Ursprung der Schrift der „Illuminatismus“ oder „Adeptenwahn“, d. h. der Glaube an „die gewähnte Verstandeserleuchtung in Ansehung des Übernatürlichen“²⁾ und damit hängt analytisch der Glaube an göttliche Gnadenwirkungen, den Kant auch den „Wahnsinn der Schwärmerei“ nennt, sowie der Wunderglaube, von Kant auch „Blödsinn des Aberglaubens“ genannt, zusammen. Und diese beiden Arten des „Religionswahns“, der Glaube an Gnadenwirkungen und der Wunderglaube vereinigen sich zur „Thaumaturgie“. Diese ist nämlich der Wunderglaube, von Gott in Besitz der Geheim- und Gnadenmittel selbst gesetzt zu sein. Alle diese „Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft“ haben ihre Wurzeln im Kirchenglauben.³⁾ Auf diesen Verirrungen beruht aber gleich noch eine für die Moral und Religion verhängnisvoll werdende andere. Gerade infolge des Wunder- und Gnadenmittel-Glaubens nehmen die Menschen die Schrift nicht von der Seite, von der sie eine gute Bedeutung hätte, d. h. nicht als blosses „Vehikel“ zur sittlich-religiösen Vernunftzerziehung, sondern als etwas an sich selbst Wertvolles und Verbindliches hin. Wenn ihnen nun der Schriftglaube (und fast jeder Schriftglaube thut das) ausser dem guten Lebenswandel noch statutarischen Gottesdienst auferlegt, durch

¹⁾ a. a. O. S. 198.

²⁾ Kant bezeichnet damit also, was man sonst Inspiration nennt.

³⁾ a. a. O. S. 147 f., S. 199 f., S. 213 f.

geschriebenes „Beten, Kirchengehen, Sakramente“,¹⁾ „durch
 „meln der Anrufung“ und durch „Bekenntnisse eines Lohnglaubens“,
 z den „ganzen Kram frommer auferlegter Observanzen“,²⁾ so
 ten sie sich lieber an diese leichten, äusserlichen, vernunft-
 en Gebote, als allein an den wahren, vernünftigen Gottesdienst
 guten Lebenswandels. „Sie können sich ihre Verpflichtung
 ht wohl anders, als zu irgend einem Dienst denken, den sie
 t zu leisten haben; wo es nicht sowohl auf den inneren mora-
 hen Wert der Handlungen, als vielmehr darauf ankommt, dass
 Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch
 sich selbst sein mögen (doch wenigstens durch passiven Gehor-
), dadurch Gott zu gefallen. Dass sie, wenn sie ihre Pflichten
 en Menschen (sich selbst und andere) erfüllen, eben dadurch
 h göttliche Gebote ausrichten, mithin in allem ihren Thun und
 ssen, sofern es Beziehung auf Sittlichkeit hat, beständig im
 enste Gottes sind, und dass es auch schlechterdings unmöglich
 Gott auf andere Weise zu dienen (weil sie doch auf keine
 leren, als bloss auf Weltwesen, nicht aber auf Gott wirken und
 ffluss haben können), will ihnen nicht in den Kopf.“³⁾

So ist ihr Gottesdienst kein wahrer Gottesdienst, sondern
 unwürdiger „Frohn- und Lohndienst“, der Gott durch An-
 ung zum „Idol“ und „Fetisch“ macht, also selbst „Idolatrie“
 l „Fetischdienst“ ist.⁴⁾

Und „die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr Fetischdienst
 iert“, heisst „Pfaffentum“; gleichviel ob der „auferlegten Ob-
 ranzen“ viel oder wenige, ob sie leicht oder schwer sind; „ge-
 ; wenn sie für unbedingt notwendig erklärt werden, so ist das
 er ein Fetischglauben, durch den die Menge regiert und durch
 Gehorsam unter einer Kirche (nicht der Religion) ihrer mora-
 hen Freiheit beraubt wird.“⁵⁾

Das Viel oder Wenig macht hier nichts aus, es kommt alles
 s Prinzip an: „Ob der Andächtler seinen statutenmässigen
 ig zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern
 Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformel mit
 Lippen oder, wie der Tibetaner (welcher glaubt, dass diese

1) Streit der Fakultäten S. 371.

2) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 278.

3) a. a. O. S. 200.

4) a. a. O. S. 147 f., S. 199 f., S. 284 f.

5) a. a. O. S. 279.

Wünsche auch schriftlich aufgesetzt, wenn sie nur durch etwas, z. B. auf Flaggen geschrieben, durch den Wind, oder in eine Büchse eingeschlossen, als eine Schwungmaschine mit der Hand bewegt werden, ihren Zweck ebenso gut erreichen), es durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert.“¹⁾ Die Manier macht nichts und das Prinzip macht alles. Mögen sich die Menschen, denen die Hauptsache am Statutarischen liegt, in ihrer Manier noch so sehr unterscheiden, so gehören sie dennoch „insgesamt zu einer und derselben Klasse, derer nämlich, die in dem, was an sich keinen besseren Menschen ausmacht (im Glauben gewisser statutarischer Sätze, oder im Begehen gewisser willkürlicher Observanzen), ihren Gottesdienst setzen, diejenigen allein, die ihn lediglich in der Gesinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint sind, unterscheiden sich von jenen durch den Überschritt zu einem ganz anderen und über das erste weit erhabenen Prinzip, demjenigen nämlich, wodurch sie sich zu einer (unsichtbaren) Kirche bekennen, die alle Wohldenkenenden in sich befasst, und, ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach, allein die wahre allgemeine sein kann.“²⁾

Wir stoßen hier wieder auf eine Art von Antinomie: Die Vernunft giebt uns einerseits selbst einen ethischen Zusammenschluss auf, der nur möglich ist durch die Kirche mit einem historischen Glauben, der auch Offenbarungsglaube heisst; und doch steht es auf der anderen Seite unabweislich fest: „Die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels; die weite Pforte und der breite Weg, den viele wandeln, ist die Kirche. Nicht als ob es an ihr und ihren Satzungen liege, dass Menschen verloren werden, sondern dass das Gehen in dieselbe und Bekenntnis ihrer Statute oder Celebrierung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient sein will.“³⁾ Um religiös zu werden also bedürfen wir dieses Zusammenschlusses, und doch fängt wahre Religiosität erst da an, wo die Kirche aufhört.

Damit haben wir aber die Auflösung auch dieser Autonomie bereits angedeutet. Die Konstitution des ethischen gemeinen

¹⁾ a. a. O. S. 272.

²⁾ a. a. O. S. 275 f.

³⁾ a. a. O. S. 258.

Wesens geht zwar aus von einem historischen Glauben, ist historisch also auf ihm basiert; aber doch nicht vernunftnotwendig mit ihm verknüpft oder gar rechtlich auf ihm gegründet. Unter dem Gesichtspunkte der Vernunft und der wahren Vernunftreligion betrachtet, ist der historische Glaube „etwas an sich Gleichgiltiges, mit dem man es halten kann, wie man will“ . . . er ist „tot an ihm selber, d. i. für sich als Bekenntnis betrachtet, enthält er nichts, führt auch auf nichts, was einen moralischen Wert für uns hätte“. ¹⁾ Allein, wenn er auch keinen Wert an sich hat, so hat er doch Wert als Mittel, als „Vehikel“, bei der „Absicht, einen Glauben zu introduzieren“, in unserem Falle den Vernunftglauben zu introduzieren, da der Mensch „zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlich-Haltbares“ zu wünschen pflegt, wozu „irgend ein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich schon vor sich findet, benutzt werden muss“. ²⁾ Dieser ist zu dem Zweck allein wertvoll. Und so kommt alles darauf an, ihm nur ja keinen Wert an sich selbst beizulegen, oder gar ihn höher zu stellen, als den in einem guten Lebenswandel sich bethätigenden Gesinnungsglauben, vielmehr ist er lediglich als ein Vehikel zur Mitteilung sittlicher Ideen, um zum guten Lebenswandel die Menschen heranzubilden, zu betrachten; und ohne ihm etwelchen zur Heuchelei führenden Zwang auf unsere theoretischen Überzeugungen zu verstatten. Nur so dürfen wir erwarten, dass er einen Zweck erfüllen wird, und, dass wir werden ihn „endlich entbehren können“. ³⁾

Dann wird das „Pfaffentum“ und der „Afterdienst Gottes“ ins Nichts zurücksinken. „Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein Jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber zugleich als den ihm durch Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muss, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war.“ ⁴⁾ So wird das Wort

¹⁾ a. a. O. S. 209.

²⁾ a. a. O. S. 207.

³⁾ a. a. O. S. 213.

⁴⁾ a. a. O. S. 220.

des Lukas erfüllt sein, der da sagt: „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe, hier oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.“¹⁾)

Kapitel VI.

Der Vergleich.

Wir haben die moral- und religionsphilosophischen Anschauungen Kants, soweit sie für unseren Zusammenhang von Bedeutung und Interesse sind, dargestellt. Es bleibt uns nunmehr bloss noch übrig, sie denen Luthers gegenüberzuhalten, sie dem gegenüberzustellen, was wir als Resultat unserer Untersuchungen über Luthers ethisch-religiöses Denken ermittelt hatten. Es besteht natürlich nicht bloss Übereinstimmung, sondern auch Gegensätzlichkeit zwischen Beiden. Aber der Gegensatz zwischen Luther und Kant ist in Luther selbst schon derart angelegt, dass seine Überwindung zur Übereinstimmung führt, wenn diese auch nicht vollständige Deckung bedeutet.

Wir beginnen mit den Gegensätzen, und stellen dann die übereinstimmenden Momente dar:

§ 21.

Der inhaltliche Gegensatz.

Wenn wir die Bemerkungen, in denen wir die Darstellung der Kantischen Gedanken beschlossen haben, mit denen vergleichen, durch die wir die Darlegung der Lutherischen Ideen einleiteten, so zeigt sich ein ungeheurer Abstand: Auf Seiten Luthers ein starrer Dogmatismus, ein hartnäckiger Schrift- und Buchstabenglaube, auf Seiten Kants eine Überwindung des „an sich toten“ Schriftglaubens durch die Vernunft, eine entschiedene Ablehnung des Orthodoxismus und Dogmatismus. Luther hält mit unnachgiebiger Starrheit fest an dem Schriftglauben und misst ihm nicht bloss einen ungemein hohen, sondern einen absoluten Wert bei; Kant hält ihn im günstigsten Falle für ein Vehikel der Mitteilung der sittlichen Ideen, von dem man hoffen muss, dass man es wird

¹⁾ „n. O. S. 235; hier verweist Kant direkt auf die angeführte Stelle des Lukas.

„endlich entbehren können“. Das ist der eine Gegensatz. Es ist aber noch ein zweiter bemerkbar.

§ 22.

Der methodische Gegensatz.

Unsere Darstellung hat keinen Zweifel mehr darüber gelassen, dass Kant die Religion allein auf Moral, also auf Vernunft gründen will. Alles Frohlocken, das sich von Zeit zu Zeit hat verlauten lassen, Kant habe die kalte Vernunft aus der Religion gebannt, und diese ganz und gar dem warmen menschlichen Herzen überlassen, hat Grund, sich vorsichtiger und behutsamer zu äussern. Es hat zwar Recht, wenn es mit den „Rechten des Herzens“ den guten Willen meint, in den Kant alle Religiosität gesetzt habe. Aber Unrecht hat es, wenn es meint, Kant habe damit das Gebiet der Religion von dem der Vernunft getrennt. Er konnte ja die Religion allein in den guten Willen setzen, indem er sie auf Vernunft gründete.

Dadurch unterscheidet er sich in der Methode von Luther. Dieser kennt das Ausgehen vom Moralgesetze der Vernunft nicht, sondern setzt einfach Sittlichkeit und Gottwohlgefälligkeit in Eins, während der Philosoph erst vom Begriff der Pflicht und vom Moralgesetze zur Idee der Gottheit gelangt, und so allerdings auch Sittlichkeit und Gottwohlgefälligkeit, oder Pflicht und göttliches Gebot in Eins setzen kann. Darum ist dieser Gegensatz nur methodisch, nicht inhaltlich, und hat nicht die sachliche Zuspitzung, wie etwa die jetzt öfters beliebte Gegenüberstellung von theologischer und philosophischer Ethik, die eigentlich Luther, eben weil er sie nicht kennt, schon hinter sich gelassen hat. Das werden wir erkennen, wenn wir nun die Übereinstimmung zwischen dem Reformator und dem Philosophen behandeln.

§ 23.

Die von Luther angebahnte und von Kant vollzogene Überwindung des Gegensatzes von theologischer und philosophischer Ethik.

Man hat in der philosophischen Ethik gerade wegen ihres Ausgehens vom Moralgesetze und nicht von der Idee Gottes etwas Selbstisches gesehen¹⁾ und ihr, im scholastischen Nachklang, eine

¹⁾ So auch Luthardt in „die Ethik Luthers“. Vgl. besonders die Einleitung. Es versteht sich von selbst, dass nicht etwa die ganze Theologie gegen die Philosophie diesen Vorwurf erhebt.

zweite, das umgekehrte Verfahren einschlagende und darum selbstloser sein sollende Ethik als „theologische Ethik“ gegenüber gestellt. Man hat darin nicht bloss einen methodischen, sondern, wie die Form des Vorwurfs schon zeigt, einen prinzipiellen und innerlichen Gegensatz zwischen theologischer und philosophischer Ethik gesehen. Wie unberechtigt aber der Vorwurf des Selbstischen gegen die „philosophische Ethik“ ist, kann keinem auch nur im mindesten zweifelhaft sein, der die Stellung der „philosophischen Ethik“ zu den „selbstischen“ Triebfedern auch nur mit einigem Verständnis erwogen hat; keinem, der mit etwas Überlegung die Abweisung aller Selbstsucht aus der Moral durch Kant, seine Ablehnung des Glückseligkeitsprinzips als Moralprinzip in Betracht gezogen hat. Und da in der That die Notwendigkeit des Kantischen Verfahrens, die Moral und weiterhin auch die Religion auf Autonomie und nicht auf Heteronomie zu gründen, so evident ist, wird man es Kant angesichts solcher Vorwürfe, in seinem Verfahren liege etwas Selbstisches, nicht verübeln können, wenn er von der Trennung der philosophischen und theologischen Ethik nichts wissen will, ja wenn er unwirrsch wird und meint: es könnte im Ernst gar nicht die Meinung der Theologen sein, dass ihr durchaus unhaltbares Verfahren, nicht nur logisch richtiger, sondern auch sittlich-vornehmer (eben weil selbstloser) sei. Nicht gerade lebenswürdig sagt er von der Widerlegung des theologischen Verfahrens: „Sie ist so leicht, sie ist von denen, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser (scil. heteronom-theonomen) Theorieen zu erklären (weil Zuhörer den Aufschub des Urteils nicht wohl leiden mögen), selbst vermutlich so wohl eingesehen, dass dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde.“¹⁾

Es ist ja in der That einem einigermassen zur Einsicht geneigten guten Willen schwer möglich, in der philosophischen Begründung der Autonomie, die alles Selbstische so energisch, wie nur möglich, abweist, die eben nur handeln „aus Pflicht“ und „aus Achtung fürs Gesetz“ — das eben, weil es Gesetz, zugleich auch göttliches Gebot ist — als sittlich gelten lässt, etwas Selbstisches zu sehen. Denn jeder Einsichtige muss inne werden — wir wiederholen hier nur, was wir schon gelegentlich derselben Vorwürfe gegen Luther sagten —, dass Freiheit nicht Willkür,

¹⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 291. In Wahrheit ist ja die theologische Argumentation durch die ganze autonome Ethik widerlegt.

dass die überindividuelle Gesetzgebung durch autonome Vernunft nicht Zügellosigkeit, dass die freie und darum einzig wahre Gewissenhaftigkeit nicht Gewissenlosigkeit ist.

Es wäre wahrscheinlich, dass Luther, obwohl gegen ihn genau derselbe Vorwurf erhoben wurde, doch bei seiner Abneigung gegen alle Philosophie, vor allem bei seiner direkten Beziehung des persönlichen Willens auf den göttlichen Willen und bei seinem Ausgehen von der Gottwohlgefälligkeit als dem höchsten sittlichen Prinzip, denselben Gegensatz zur philosophischen Ethik darstellte. Es scheint, als ob er selbst hier Kant diametral gegenüberstehe, der ja in seiner „philosophischen Ethik“ vom Moralgesezte ausgeht und dessen Ableitung aus der Idee Gottes als einen Zirkel im Erklären und aller wahren Moralität hinderlich nicht gelten lässt, sondern erst von der Idee des Sittengesetzes zu der der Gottheit gelangt.

Wenn wir uns aber nicht bei diesem ersten Schein beruhigen, sondern etwas tiefer in die Gedanken beider eindringen, so sehen wir, dass zwischen Luther und Kant dieser schroffe Gegensatz nicht besteht, sondern selbst hier schon eine gewisse Einstimmung herrscht.

Luther fühlt und denkt nämlich viel zu wenig scholastisch,¹⁾ viel zu natürlich und ungekünstelt, um zwischen die Person und die Gottwohlgefälligkeit noch als etwas spezifisch Verschiedenes die Moralgeseztlichkeit einzuschieben, und so kommt es ihm gar nicht in den Sinn, diese aus der Idee Gottes zu deduzieren. Der gute Mensch ist für ihn eben auch der gottgefällige Mensch, und der gottgefällige Mensch ist auch der gute Mensch. Indem er die Moralität nicht auf der Idee Gottes zu gründen sucht, setzt er Pflicht und Gottgefälligkeit in Eins. Und so kommt Luther auch hier Kant schon viel näher, als jene Richtungen, welche die Gewissensfreiheit konsequenterweise nicht gelten lassen könnten, indem sie dem alle wahre Religion und Moral vernichtenden heteronomen Moralprinzip durch den falschen Schein grösserer Vornehmheit Einfluss zu verschaffen suchen. In der Anlage ist also schon bei Luther die Überwindung des

¹⁾ Der ganze Gegensatz ist ja nur scholastische Nachgeburt, die man je eher, desto besser abstossen sollte. Denn theoretisch ist er unhaltbar, und praktisch führt er ganz unnötigerweise zu einer unfriedlichen Spannung zwischen Theologie und Philosophie, wie ja aus mancherlei gegenseitigen Vorwürfen erhellt.

künstlichen Gegensatzes von „theologischer“ und „philosophischer Ethik“ enthalten, der leider nachträglich noch besonders schroff ausgeprägt wurde. Aber auch nur der Anlage nach. Denn zur vollendeten Überwindung hätte eben nicht bloss die faktische und praktische Ineinssetzung der scheinbar antithetischen Glieder gehört, sondern die bewusste und kritisch-begriffliche. Dazu aber lag ihm die eben begriffliche Einsicht Kants zu fern, dass es verfehlt und unvernünftig sei, die Sittlichkeit „aus dem theologischen Begriff von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloss deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht thun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Nacheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müsste.“¹⁾ Aber das Wertvolle an Luther ist hier schon, dass er an die verkehrte Ableitung gar nicht denkt, geschweige sie versucht. Seine Abneigung gegen die Philosophie ist hier ein Verdienst um die Philosophie und die Moral, er hat sich den Fehler der Scholastik erspart, den sittlichen Menschen in einen erkünstelten Gegensatz zum religiösen Menschen zu bringen, wie es doch durch die Gegenüberstellung von theologischer und philosophischer Ethik geschieht (jenem Nachklang der Lehre von der zweierlei Wahrheit). Im tiefsten Grunde seiner freien Seele ist ihm das Ziel der Gottgefälligkeit zunächst ein Faktum seines sittlich-religiösen Gemütes, das er aber, eben weil er ihm selbst allgemeingiltigen Wert zuerkennt, zum Faktum der Vernunft erhebt, wenn man unter vernünftig sein nichts Anderes, als allgemeingiltig sein versteht. Freilich der begriffliche Ausbau dessen, was Luther fühlte und in seinem Fühlen der Menschheit offenbarte, blieb Kant vorbehalten, der eben auch begrifflich auf dem autonomen, nicht-theologischen Prinzip die Moral und Religion begründete, der nicht nur innerlich, gemüthlich den Gegensatz von theologischer und philosophischer Ethik überwand, wie Luther; sondern auch begrifflich-kritisch dieser Überwindung ihr Recht

¹⁾ a. a. O. S. 291. Vgl. oben S. 459.

sicherte und wahrte. Er zeigte, wie man allein von der Idee des Moralgesetzes zu der der Gottheit gelangen könne, und wie man dann, nur auf jenem fussend, die Pflichten als göttliche Gebote zu betrachten vermöge. So schwand aller Unterschied zwischen Pflicht und göttlichem Gebot; der gute Lebenswandel erhielt seine verdiente Würdigung auch *de jure*, die ihm Luther *de facto* gegeben hatte. Unter spekulativem Betracht stehen Luther und Kant unendlich weit aus einander. Praktisch aber sind sie einstimmig, insofern Luther unbewusst, aus reinem, natürlichen, religiösen Gefühl heraus Pflicht und göttliches Gebot nicht schied, und Kant mit Bewusstsein, auf Vernunftgründe gestützt, alle sonst fälschlich unternommene Scheidung aufhob.

Das aber konnte jeder in seiner Art doch nur unter Voraussetzung gewisser Prinzipien, und so musste eben doch auch bereits eine prinzipielle Einstimmung bestehen. Wir kennen diese Prinzipien. Schon durch die gesonderte Darstellung wird ihre Verwandtschaft klar geworden sein. Durch eine kurze Gegenüberstellung wird sie nur noch deutlicher werden.

§ 24.

Die prinzipielle Verinnerlichung und die Autonomie.

Gerade durch den Verzicht auf die nicht bloss ethisch, sondern auch logisch verkehrte Scholastik, die auch noch in der Gegenüberstellung von theologischer und philosophischer Ethik zum Ausdruck kommt, sollte Luther so gross werden. Denn besonders dadurch wurde seine Moral und Religion die Moral und Religion der Verinnerlichung. An diesem Punkte kommen Kant und Luther aufs innigste zusammen, und diese Begegnung der Anschauungen ist eine durch und durch prinzipielle.

Wir hatten den Reformator im Schriftglauben stecken bleiben sehen, wir hatten betont, wie er diesen nach Kant „an sich toten“ Schriftglauben nie völlig überwand und überwinden konnte. Und doch überwand er ihn bis zu einem gewissen Grade, nämlich insofern er wirklich ein toter Glaube ist. Denn „an sich“ war dieser Buchstabenglaube auch für Luther „tot“, und er verlebendigte ihn durch die Gesinnung; und besonders dadurch, dass er das Gewissen des Einzelnen als die letzte und oberste Instanz der Auslegung ansah. Keine menschliche Autorität, keine vornehme, hohe Stellung, kein Amt, keine Würde, sondern allein der „rechte Verstand“ des guten und frommen, tugendhaften

Menschen giebt den letzten und höchsten Bescheid in der Deutung.¹⁾ Und damit ward in letzter Linie wenigstens die Auslegung des Schriftglaubens der sittlichen Person und ihrem Gewissen anheimgestellt, und dadurch ward das Gewissen selber freigegeben, dem Joche der heteronomen Autorität enthoben. Zweierlei Glauben, den inhaltlichen und den praktischen Glauben des freien Gewissens, den „reinen Herzensglauben“, wie er ihn nennt, konnten wir bei Luther unterscheiden. Und dieser praktische, reine Herzensglaube der Persönlichkeit bildete nun das Fundament, auf dem er die Verinnerlichung von Moral und Religion vollzog. In diesem Glauben fand er die Direktive fürs Handeln, er bestimmte, was Pflicht wäre, was göttliches Gebot wäre; denn dieser Glaube war ja von vornherein Eins mit der Liebe, d. h. mit dem festen Willen und der innerlichsten Gesinnung, seine Pflicht, d. i. Gottes Gebot, zu erfüllen. Und eben weil dieser Glaube selbst des Menschen Innerlichstes ist, in dem kein anderer für ihn eintreten, ihn vertreten und ersetzen kann, kann er auch allein von der Person selbst ausgehen; nur sie vermag über ihr Thun und Lassen, über Pflicht, Gebot und Verbot zu entscheiden. „Da steht jeder Einzelne für sich allein, sein Glaube wird verlangt, jeder soll für sich Rechenschaft ablegen und seine Last tragen.“²⁾ „Keine guten Werke“ also, sondern allein „der Glaube des Herzens“, in dem „alle Werke gehen und geschehen“ müssen, weil sie „an sich“ nichts sind und erst durch den Glauben Wert erlangen, entscheiden also über den Wert der Person. „Die Person muss zuvor gut sein, damit gute Werke ausgehen können von ihr“, nicht aber kann das Werk auch nur das Geringste bedeuten, den kleinsten Wert haben, wenn ihn nicht zuvor die Person hat durch ihren guten Glauben, ihre Gesinnung.³⁾ Damit hat Luther seinen Standpunkt aufs deutlichste gekennzeichnet, von dem aus er voll hohen sittlichen Stolzes die äusserliche Werkgerechtigkeit abwies, und allen Wert in den „frommen guten Mann“ selbst zurücknahm und in dessen Willen. Die sittliche Eigenkraft und Eigenbethätigung muss das Handeln aus dem Innersten des Menschen, wie wir sagten, autogen, hervortreiben.

Wenn wir nun zurückdenken an Kant, wie er von dem Glauben der Persönlichkeit, dass jede andere in ihrer Lage sollte

¹⁾ Vgl. dazu § 2 und § 3.

²⁾ Vgl. das zweite Kapitel besonders § 7 und § 8.

³⁾ Vgl. ebenfalls § 8.

ebenso handeln wollen, wie sie selbst, den ganzen sittlichen Wert der Handlung abhängig machte, wenn wir jetzt sein Wort: „Was nicht in diesem Glauben geschieht, das ist Sünde“, weil „sonst der Mensch bei lauter guten Handlungen dennoch böse ist“, ¹⁾ in Erwägung ziehen, wenn wir weiter in Erinnerung bringen, dass ihm „überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“, ²⁾ wie es ihm ebendeshalb nicht ankommt auf „die Handlungen, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht“, ³⁾ d. h. ganz allein auf die Maxime des guten Willens der autonomen Persönlichkeit und wie darum auch für ihn das Gute „in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf“; wenn wir uns alles dessen erinnern, so werden wir keinen Augenblick anstehen, in diesem Grundzuge der Kantischen Ethik auch den der ethischen Anschauungsweise Luthers wieder zu erkennen. Den äusseren Erfolg, das Werk achten beide gering, ja mit einer gewissen Verächtlichkeit sprechen sie davon. Aber alles ist ihnen der innere Glaube der Person; der Glaube: im Wirken und in der Bethätigung, folge was es auch sei, seine Pflicht als göttliches Gebot zu erfüllen; und zwar aus keinem anderen Grunde, als um der Pflicht, als um des göttlichen Gebotes selbst willen. Denn auch das ist Luther und Kant in gleicher Weise eigen, dass sie verlangen, Pflicht und göttliches Gebot als Selbstzweck zu betrachten. Kant hat dafür die Formulierung mit absoluter Deutlichkeit gegeben. Er sagt es ausdrücklich die: Pflicht müsse als „Selbstzweck“ angesehen werden; und implizite liegt es in der Forderung: wir müssten „aus Pflicht“ und „aus Achtung fürs Gesetz“ handeln, um sittlich zu sein. Nicht mit dieser begrifflichen Deutlichkeit, und doch unverkennbar stellt Luther die gleiche Forderung. Was der Reformator hier tief und richtig gefühlt, und aus diesem Gefühle heraus gefordert hatte, das hat der Philosoph in das helle Licht der Vernunft gerückt, auf unabweisliche vernünftige Begriffe gebracht. In seinem ethischen Prinzip hat er in der That das „Faktum der reinen Vernunft“ als das Moralgesetz mit absoluter Evidenz aufgewiesen

¹⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 124 u. 125.

²⁾ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 241; vgl. § 15.

³⁾ Vgl. ebenfalls § 15.

und befestigt im Begriffe der Autonomie der sittlichen Persönlichkeit. Die Autonomie ist, um mit Luther zu reden, das Einzige, das bis an die Seele reicht, weil es in der Seele selber seine Wurzeln hat, und darum ist das Prinzip der Autonomie zugleich das Prinzip der Verinnerlichung auf dem Boden der Vernunft. Luthers Forderung des autogenen Handelns ist durch den Begriff der Gesetzgebung zur Idee des autonomen Handelns entwickelt. Der Begriff der Verinnerlichung hat dadurch seinen besten, vernünftigen Sinn erhalten; er hat nichts zu thun mit dem, was Kant „schmelzende Schwärmerei“ oder den „augenaufschlagenden kriechenden Religionswahn“ nennt, worin die „Andächtler“ das Wesen der Verinnerlichung sähen.

Aus dieser prinzipiellen Übereinstimmung wird noch einmal — um kurz auf den vorigen Paragraph zurückzublicken — ganz klar, nicht bloss dass, sondern auch warum zwischen Kant und Luther nicht der schroffe Gegensatz von theologischer und philosophischer Ethik bestehen kann, wie man auf den ersten Blick zu glauben geneigt sein mag; dass vielmehr, genau, wie wir es vorhin bemerkten, durch Luther gefühlsmässig die Anbahnung und durch Kant begrifflich die vollkommene Überwindung dieses Gegensatzes — es versteht sich nach dieser Formulierung, dass wir die Überwindung nicht historisch, sondern kritisch fassen — vollzogen ward; eben durch ihre Prinzipien, das der sittlichen Verinnerlichung und das der sittlichen Autonomie, die beide praktisch auf Eins tendieren.

Aber nicht allein in diesem fundamentalen und centralen Prinzip der Autonomie und der Verinnerlichung durch die Aufnahme der sittlichen Wertentscheidung in den Willen, den Glauben, die Gesinnung, kurz in die Person allein, auch nicht bloss durch die aus dem Prinzip folgende Ablehnung des Äusserlichen und Gleissenden, des „Werkes“, wie Luther, und des „Erfolges“, wie Kant sagt, treffen beide zusammen. Auch in der ferneren Ausbildung und Weiterbildung¹⁾ ihres centralsten Grundsatzes stimmen sie nach mancher und zwar nach jeder wichtigen Hinsicht überein. Dass, wie auch bisher immer schon betont, Luther viel mehr ge-

¹⁾ Wir müssen natürlich die Zusammenfassung des Gemeinsamen beider Lehren in ganz anderer Reihenfolge behandeln, als es in der ausführlichen Darstellung der einzelnen für sich stand. Denn im Zusammenhange der einzelnen Anschauung hat es eben selbst beidemal eine andere Stellung.

fühlsmässig das erreicht, was er erreicht, Kant dagegen durch die Schärfe und den Glanz des kritisch-klares Gedankens zu seinem Ziele gelangt, das thut der inhaltlichen Übereinstimmung keinen Eintrag.

§ 25.

Die sittliche Irrelevanz von Glück und Verdienst.

Das Streben nach Pflichterfüllung, wie Kant sagt, nach Gottwohlgefälligkeit in Luthers Sprache, oder um beides in Kantischer Weise zu vereinigen, seine Pflicht als göttliches Gebot zu erfüllen, ist für den Reformator, wie für den Philosophen die höchste Aufgabe des sittlich-religiösen Menschen. Es ist aber, wie die Pflicht selbst, nicht bloss höchster, sondern auch einziger Zweck. Darum kann alles Streben, das nicht auf dieses Ziel gerichtet ist, schlechterdings nicht sittlich wertvoll sein. Das liegt ohne weiteres auf der Hand. Ist sittlich und religiös wertvoll nur, was aus Pflicht geschieht — ein auch dem gemeinen Verstande einleuchtender Satz — so kann, was nicht aus dem Bewusstsein der Pflicht heraus geschieht, auch nicht sittlich sein. Das ist ein analytisches Urteil.

Daraus wird nun klar, dass weder unter noch über, weder diesseits noch jenseits der Sphäre der Pflicht ein Sphäre des Sittlich-Wertvollen bestehen kann.

Unterhalb der Pflicht, kann man sagen, steht unsere Selbstsucht, das Verlangen, uns glücklich zu machen, unser Glück zu sichern, kurz unser auf Pflicht nicht Rücksicht nehmendes Streben nach Glückseligkeit. Es ist bis zu einem gewissen Grade merkwürdig, wie diese sehr einfache Einsicht Kants, dass Tugend und Glück ohne weiteres auf einem ganz anderen Boden, sozusagen auf einem ganz anderen Brett stehen, nichts mit einander zu thun haben, soviel Schrecken anrichten konnte, da sie doch so nahe liegt. Bloss der unwiderlegliche Nachweis, dass die Glückseligkeit, ohne etwa mit der Sittlichkeit in geradem Widerspruch zu stehen, doch absolut irrelevant für die moralische Wertkategorie ist, brachte unter einem behäbigen Moralphilisterium schon zu Zeiten Kants jähen Schrecken hervor. Wohl nur deshalb, weil es sich eben recht gemächlich an Tugend und Pflicht denken lässt, wenn man nicht in ihr ernstes Antlitz schaut, sondern dabei lieber nach dem Lächeln des Glückes schielt. Aber merkwürdig bleibt es dennoch, dass Kants so nahe liegende Erkenntnis gar so sehr überraschte,

und fast noch merkwürdiger ist es, dass nicht auch schon Luther der menschlichen Behäbigkeit und Gemächlichkeit denselben Schrecken eingejagt hat. Denn streng genommen ist er der erste, der es unternahm, den alten, liebgewonnenen Traum, dass Tugend und Glück immer hübsch freundschaftlich und unzertrennlich in der Moral Hand in Hand gehen müssten, zu zerstören. Freilich die scharfe Herausarbeitung des Problems, die streng begriffliche Scheidung von Moralität und Glückseligkeit, die klare Reinigung der Ideen ist Kants Verdienst. Aber faktisch und praktisch hat Luther die Unterscheidung nicht minder gemacht, wie Kant, hat er nicht minder, wie der Philosoph, alle Selbstsucht als sittlich wert- und belanglos gekennzeichnet. Nicht wie Kant zwar vermag er zu zeigen, dass die Selbstsucht oder das Glückseligkeitsstreben immer in materialen Bestimmungsgründen des Willens gegründet sei, Objekte fordere und darum zu einem allgemeingiltigen Moralprinzip nicht dienen könne. Aber die, welche das Wohlgefallen Gottes um eines Gewinnes und Nutzens willen suchen, charakterisiert er als „Geniesssüchtige“ und lässt ihr selbstisches Treiben nicht als wertvoll und gottgefällig gelten. Das ist eben nur der, der nicht „das Seine sucht“. Wahrhaft fromme und gute Menschen werden „ohne Lohn oder Geniess Gott suchen, um seiner blossen Güte willen, nichts begehren, denn sein Wohlgefallen“. ¹⁾

Die Übereinstimmung mit Kant wird aber noch frappanter. Wir erinnern uns, dass Kant, so sehr er, genau wie Luther, die Selbstsucht oder das Glückseligkeitsstreben als sittlichen Bestimmungsgrund abwies, doch im Begriff des höchsten Gutes eine Verbindung von Tugend und Glück konstruierte. Diese Verbindung sollte aber keine analytische sein. Das heisst: Die Glückseligkeit durfte weder Bestimmungsgrund des Willens sein und als „Bewegursache zu Maximen der Tugend“ angesehen werden oder gar, nach epikurischer Auffassung, selbst schon als Tugend gelten, noch konnte, nach stoischer Auffassung, die Glückseligkeit „schon im Bewusstsein seiner Tugend enthalten“ sein. Ihre Verbindung ist, nach Kant, vielmehr eine synthetische, „vermittels eines intelligiblen Urhebers der Natur“, durch welchen dem Tugendhaften und des Glückes Würdigen, ohne dass er sich um diese kümmert, die Glückseligkeit, wenn er nur nach Tugend strebt, schon zuge-

¹⁾ Vgl. oben § 8.

en werden wird.¹⁾ Genau so denkt Luther: die Guten dienen t „allein um seinetwillen und nicht um des Himmels willen, h um kein zeitlich Ding. Und wenn sie schon wüssten, dass a Himmel, noch keine Hölle, noch keine Belohnung wäre, den- h wollten sie Gott dienen um seinetwillen“, während die „Ge- ssüchtigen“ und selbstischen Menschen sie „lehren ihre Werke n, dass sie der Hölle entgehen und selig werden“. Das „aber Gott nicht lauter, sondern aus Eigennutz gesucht“. Die aber nm und gut sind, ohne Lohn und Seligkeit zu verlangen, denen d Lohn und Seligkeit doch nicht ausbleiben. „Der Lohn wird i selbst finden, dafür nicht sorgend, und ohne unser Ge- ch folgen. Denn wiewohl es nicht möglich ist, dass der Lohn ht folge, so wir Gott lauter aus reinem Geiste, ohne allen in und Geniess suchen, so will doch Gott dieselbigen Menschen, sich selbst und nicht Gott suchen, nicht haben, wird auch igen nimmer keinen Lohn geben.“²⁾ — Eine herrliche Über- dung des Lohndienstes!

So lehnen Kant und Luther in gleicher Weise als wertvollen stimmungsgrund ab, was unterhalb der Pflicht und Tugend it. Aber auch was über diesen stehen soll, lassen sie nicht sittlich- und religiös-wertvoll gelten. Das aber heisst: Sie er- nen beide übereinstimmend erst nicht an, dass es überhaupt as gebe, das über Pflicht und Tugend stünde, das höher wäre, diese. Und ganz notwendig müssen sie das leugnen, eben l Pflicht und Tugend das höchste Ziel ist, das wir erstreben en. Darum kann es kein noch höheres geben. Der Wahn sittlich-religiösen Verdienstes ist mit logischer Notwendigkeit geschlossen. Wir haben gesehen, wie beide, Luther und Kant, auf hinweisen, dass alles, was wir im besten Falle thun nen, nichts ist, als Pflicht und Schuldigkeit. Luther hatte Gedanken in der Bekämpfung der ganzen Werkgerechtigkeit ugsam ausgeprägt. Ja selbst hinter Pflicht und Schuldigkeit ben wir oft genug zurück, geschweige denn, dass wir mehr ten sollten, ein Anspruch, der zugleich ein Widerspruch in sich er wäre. Nicht einmal die Heiligen, so hatten wir Luther drücklich sagen hören, hätten hinreichend die göttlichen Ge e erfüllt, „ergo nihil prorsus fecerunt superabundans“. Und als

¹⁾ Vgl. § 16.

²⁾ Vgl. § 8.

lauter „Gleissnerei“ hatte Kant den Wahn bezeichnet, dass wir mehr als Pflicht und Schuldigkeit thun könnten.¹⁾

§ 26.

Die Lebendigkeit der sittlichen Bethätigung
und das Auswirken der gottgewirkten Anlage zum Guten
in der Persönlichkeit.

Es ist gegen Kant sowohl, wie gegen Luther schon eingewandt worden: Aus der Zurücknahme der Wertentscheidung aus dem „Erfolg“, dem „Werk“, kurz den „Handlungen, die man sieht“, in das Innere der Person und deren „Prinzipien, die man nicht sieht“, folge notwendig Passivität und Thatenlosigkeit. Schon Luther hätte die Leute, die solche Einwände machen, eines Besseren belehren können. Wir haben ihn ja darauf hinweisen sehen, dass das Leben „nimmer ruht“, dass es uns ewig in das Drängen und Wogen des Geschehens hineinstellt.²⁾ Mag es darum zwar ohne sittlichen Belang und Wert sein, was für uns sichtbarlich daraus folge, so nötigt uns doch das Leben Tag für Tag, Stunde für Stunde, von Augenblick zu Augenblick, Stellung zu nehmen zu seinem Treiben, und wir können gar nicht thatenlos bleiben. Diese Stellungnahme aber haben wir nach bestem Glauben und Gewissen einzurichten. Ob die Werke gross oder klein sind, darauf kommt nichts an; nur dass sie im Glauben gehen und geschehen, daran liegt alles. Alles ist die Pflicht, und das Verdienst ist Nichts. Überhaupt den Gesinnungsglauben zu bethätigen, wann und wo es sei, und bei welcher Gelegenheit auch immer, das ist unsere Aufgabe. Für die Gelegenheit selbst sorgt das Leben. Kant erreicht durch die Ablehnung aller materialen Willensbestimmung, aller Inhaltlichkeit des Moralgesetzes, d. h. durch die Relativität aller Moralinhalte, die auch Luther deutlich genug erkennt,³⁾ dasselbe; und in mancher Hinsicht noch viel klarer. Er brauchte solchen Einwendungen bloss entgegenzuhalten: wie in aller Welt man nur aus seinem rein formalen Prinzip plötzlich den Inhalt des Nichtsthuns — denn das wäre doch auch ein Moralinhalt — glaube deduzieren zu können; und weiter, dass

¹⁾ Vgl. für Luther §§ 4, 6, 7, 8 und für Kant §§ 14, 15, 16.

²⁾ Vgl. § 10.

³⁾ Wir erinnern uns, wie er sagt, dass „viele Dinge vor Zeiten gut gewesen sind, und doch nun ärgerlich und schädlich, als da sind Feiertage, Kirchenschatz und Zierden“. Vgl. § 10 bes. S. 415.

selbst dieser Inhalt erst die Probe des kategorischen Imperativs, des Gewissensglaubens bestehen müsste, oder wie Luther sagt, „dass selbst der Müssiggang in des Glaubens Übung und Werk“ geschehen müsste“. ¹⁾ Kant hätte viel weniger die knechtische Passivität des Quietismus brandmarken, sich noch weniger gegen das Missverständnis, als predige er passive Ergebung, verwahren können, als er es gethan, so hätte der Einsichtige doch immer noch erkennen können, dass die lebendige Bethätigung der Grundzug seiner Ethik ist.

Aus einem anderen Grunde dürfte man Luther, wie Kant, denselben Einwand glauben machen zu dürfen. Und hier stossen wir, soweit der Reformator und der Philosoph auch sonst im allgemeinen unter metaphysischem Betracht aus einander gehen, auf eine gemeinsame Vorstellungsweise rücksichtlich ihrer Religionsmetaphysik. Mag Luther das für Kant unerklärbare Böse in unserer Natur auf Teufelswirkung zurückgeführt haben, mag Kant über den Teufelsglauben als eine Art des „Wahnsinns der Schwärmerei“ gelächelt und dem Irokesenknaben des P. Charlevoix nicht nur gegen eben diesen P. Charlevoix, sondern im Prinzip auch gegen Luther Recht gegeben haben mit seiner Frage, warum Gott den Teufel nicht totschiessen, — rücksichtlich der Anlage zum Guten in unserer Natur gehen Kant und Luther nicht bloss aus einander, sondern auch in gewisser Hinsicht mit einander.

Luthers Prädestinationslehre, die, so wenig abgeklärt und widerspruchsfrei sie auch sein mag, doch immerhin durch das gewaltige Fühlen, in dem sich für ihn die Idee gebiert, eine mächtige Vertiefung gegenüber allen früheren Versuchen bedeutet, kann in gewisser Rücksicht wirklich in Parallele gesetzt werden zu Kants Idee der Intelligibilität. Nicht nur, dass beide die empirische Willensfreiheit ablehnten, dass sich beiden die Persönlichkeit unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten, als „leiblich“ und „geistlich“ dem Reformator, als Person und intelligible Persönlichkeit dem Philosophen darstellte, gilt sie ihnen — so verschieden sie in der Begründung und Ausführung dieser Anschauung auch sein mögen — als in ihren tiefsten Wurzeln mit der Gottheit verknüpft.

Aus der Güte und Allwirksamkeit Gottes hatte Luther das Gute im Menschen abgeleitet, sowenig er im Stande war, damit vollkommen

¹⁾ Vgl. ebenfalls § 10; für Kant bes. §§ 15, 17 und 20.

widerspruchslos das Böse in Übereinstimmung zu bringen. Alles Gute in der Welt, auch das, welches wir wirken, wirkt Gott in uns und durch uns. Luther hatte diese Idee nur durch seinen naiven erkenntnistheoretischen Standpunkt und durch die kirchliche Gnadenlehre verdunkeln und verkümmern lassen. Die Gnadenlehre fand bei Kant in ihrer dogmatischen Gestaltung natürlich keinen Platz. Dafür aber hatte er mit dem Begriff der Persönlichkeit, ohne der Idee Gottes Eintrag zu thun, ohne die Menschenwürde im Mindesten herabzusetzen, eine grandiose, tiefgründige Anschauung über die Anlage zur Persönlichkeit als Anlage zur Achtung fürs Gesetz offenbart, indem er auf Gott als das „allgenugsame Wesen“ und den Schöpfer der intelligiblen Welt diese intelligible Anlage selbst zurückleitete. Eine gewaltige Vertiefung des sittlich-religiösen Wesens war dadurch gewonnen, die übernatürlichen, aber in die Erscheinungswelt eingreifenden Gnadenwirkungen waren mit analytischer Notwendigkeit eliminiert, eben weil Gott nicht Schöpfer von Erscheinungen, sondern des Intelligiblen ist. Und die Auswirkung des Guten durch die Persönlichkeit, welche die Welt der Erscheinungen mit der intelligiblen verbindet, indem sie in ihrer eigenen Intelligibilität jene durch ihre Spontaneität schafft, und damit, wie Kant sagt, die Persönlichkeit auch die Person bestimmt, war ermöglicht.¹⁾

Himmelweit verschieden sind Luther und Kant in der Aus-
führung und Ausgestaltung der Idee, das Gute auf Gott als das
„allwirksame“, wie der Reformator, auf das „allgenugsame“ Wesen
wie der Philosoph sagt, zurückzuführen; so verschieden wie der
dogmatische Gnadenbegriff von dem der Intelligibilität selbst.
Und doch haben beide die Idee gemeinsam.

Und weiter eignet ihnen, in gleicher Weise, das Ziel, der
Persönlichkeit, trotzdem deren Anlage zum Guten göttlich
Wirkung ist, die moralische Selbständigkeit zu wahren. Luther
versucht das — freilich nicht ohne logischen Zirkel —, indem
er ein Sich-Empfänglich-Machen für die Gnade statuiert. Grossartig
und tief hat es Kant schon durch seine Unterscheidung von Per-
sönlichkeit und Person erreicht. Und in tieferer Übereinstimmung
fordern beide das Auswirken des Guten durch die Gesinnung und
den guten Willen im lebendigen Leben. Blosser Passivität findet
bei keinem Platz.

¹⁾ Vgl. § 17.

Also nicht bloss in der Art, wie Luther und Kant das Gute auf die Gottheit zurückführen, sondern auch darin, wie sie der Persönlichkeit (und damit, nach Kant, auch der Person) die sittliche Selbständigkeit sichern wollen, gehen sie weit aus einander. Luther greift ein kirchliches Dogma auf, vertieft es zwar so, dass seine neue Lehre auch hier mit der alten kaum noch etwas zu thun hat.¹⁾ Aber er gerät dafür in einen seltsamen Zirkel, aus dem er sich nicht befreien kann. Eine unvergleichlich tiefere und grossartigere Ansicht eröffnet Kant; eine Idee von ungeheurer Gewalt und Tragweite offenbart er in seinem Begriff von der Intelligibilität der Persönlichkeit. Und doch darin sind beide einig: In letzter Linie weist alles auf Gott als das allwirksame und allgenugsame Wesen zurück, in Sonderheit das Gute. Nichtsdestoweniger gilt es beiden als ein unerlässliches Erfordernis von Religion und Moral, der Person ihre Selbständigkeit als ein Auswirken ihrer sittlichen Eigenkraft zu wahren.

§ 27.

Nächstenliebe und Achtung vor der Person.

Nach Luther, wie nach Kant ist die sittliche Bethätigung, die moralische Aktivität des Menschen im Leben dessen Aufgabe. Die Thätigkeit folgt aus dem nimmer ruhenden Leben selbst, nach Luther; aus der formalen Bestimmung des Moralprinzips und der — mit Luthers Idee des nimmer ruhenden Lebens durchaus zusammenstimmenden — Relativität aller Moralinhalte nach Kant; sowie dem Erfordernis des aktiven Auswirkens der Person, nach beiden. Die Moral der That ist es, die wir pflegen sollen, sei es im Berufe, sei es bei der unendlichen Fülle der Gelegenheiten sonst.

An der Gelegenheit selbst lässt es das Leben nicht fehlen. Aber es bleibt noch eine Frage offen. Der Begriff der Pflicht ist ja ein Relationsbegriff. Er verlangt nicht nur einen Träger, der Pflichten hat, und der wir als handelndes Wesen selber sind, nicht bloss ein Material der Pflichterfüllung, das uns das Leben bietet. Es fragt sich vielmehr noch: gegen wen wir im thätigen Leben Pflichten zu erfüllen haben. Und das ist nach Kant, wie

¹⁾ Mit Harnack stimmen wir hierin, wie bereits hervorgehoben, durchaus überein. Es dürfte allerdings sonst noch sehr bestritten werden; vielleicht würde es Luther sogar selbst bestreiten.

nach Luther, wiederum der Mensch, die Person; unsere Pflichterfüllung gegen sie ist die wahre Erfüllung der göttlichen Gebote, der göttlichen Pflichten, wodurch wir unser Leben mit wahren Gottesdienst anfüllen können.

Freilich besteht ein Unterschied darin, wie Beide diesen Satz begründen. Luther giebt nirgends eine eigentliche Begründung. Zwar verweist er hier auf die „geistliche“ Natur des Menschen, und sieht wohl darin ganz richtig, dass diese den Grund dafür biete; inwiefern und warum sie aber diesen Grund darstelle, tritt bei ihm nicht hervor. Bei Kant hatten wir die Deduktion dieser Forderung aus der Vernunft kennen gelernt: der „göttliche Ursprung“ der Anlage zum Guten in der Persönlichkeit, an den uns auch die Person gemahne, hatte dieser die Würde eines „Zweckes an sich“ gegeben. So war sie das „Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit“. Für sich selbst betrachtet ist der Mensch Subjekt des moralischen Gesetzes, und eben darum für den anderen „vermöge der Autonomie seiner Freiheit“ zugleich die „objektive Darstellung des Gesetzes“, und darum ein Gegenstand der Achtung. Das aber heisst zugleich auch: ein Gegenstand der Pflicht, in der Wechselbeziehung zu ihr die sittliche Würde heilig zu halten, worauf sich alle besonderen Pflichten gründen.

Nun hatte Kant betont, durch diesen moralischen Fundamentalbegriff der Achtung vor der Person sich in voller Übereinstimmung mit dem Christentum zu befinden. Und damit gelangen wir auch auf seine weitere Übereinstimmung mit Luther, die abermals geradezu überraschend wirkt.

Für den Reformator ist das Band der moralischen Wechselbeziehung von Mensch zu Mensch die Liebe, wie diese auch eine Forderung des Christentums ist. Stimmt das nun auch für Kant? Er baut die sittliche Wechselbeziehung auf den Begriff der Achtung vor der Person und gründet auf diesem das Gebot, seine Pflichten gegen den Nächsten zu erfüllen. Aber ausdrücklich sagt er — und das meint er mit seiner Übereinstimmung mit dem Christentume —, dass sich damit das christliche Gebot der Nächstenliebe gar wohl vereinige, indem er nämlich selbst nichts Anderes darunter versteht, als das Gebot der Pflichterfüllung gegen den Nächsten.¹⁾

¹⁾ Vgl. § 17.

So verstanden, könnte man sagen: in der Forderung der Nächstenliebe stimmen Luther und Kant thatsächlich überein, wenn an den Kantischen Begriff der auf der Achtung vor der Person beruhenden Pflichterfüllung eben als Begriff der Nächstenliebe gelten lässt. Nur ist noch die Frage, ob beide auch in dieser Auffassung der Liebe eins sind. Denn Kant, das ist offenbar, hebt doch dem Begriff der Liebe einen ganz anderen Sinn, als man gewöhnlich damit verbindet. Allein wir wissen, dass auch Luther das thut. Erinnern wir uns nur, dass er die Liebe, wie er als Pflicht, als göttliches Gebot fordert, von dem, was man gewöhnlich unter Liebe versteht, und was er selbst „Weltliebe“ nennt, gar wohl unterscheidet. Er ist sich auch wohl bewusst, dass diese „Weltliebe“ sich eben nicht gebieten lässt, weil sie bei ihr auf die individuelle Person ankommt, die man liebt, nicht aber auf den Nächsten überhaupt. Die gebotene christliche Liebe aber kann man „nicht schöpfen von der Person“, sondern sie muss „von inwendig aus dem Herzen geflossen sein“. Sie ist also eine spontane, wir könnten sagen, autogene Funktion und bedeutet für Luther nichts Geringeres, als dem Nächsten dienlich und „unterthan“ zu sein.¹⁾ Dieser Nächstendienst ist ihm zugleich wahrer Gottesdienst.

Luthers Idee der Nächstenliebe steht also der Kantischen Idee der auf Achtung beruhenden Erfüllung der Nächstenpflicht weit fern; ja sie ist mit der ganz besonders betonten Spontaneität ihres Wesens die aus der einen Person für die andere eigenartig hervorgetriebene Achtung und Pflichterfüllung selbst. Das wird noch deutlicher, wenn wir uns daran erinnern, dass Kant dieselbe Unterscheidung macht, dass er, wie Luther der „Weltliebe“ die „Christenliebe“, so der „pathologischen“ die „praktische Liebe“ gegenüberstellt, und dass die „pathologische“ eben die „von der Person geschöpfte“, d. h. auf der Eigenart der Person beruhende, mit der Zuneigung identische Liebe ist, während die „praktische“ die moralisch gebotene Liebe bedeutet. In inniger Bereinstimmung mit Luther sagt er: die pathologische Liebe kann aber nicht geboten werden, denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemand bloss auf Befehl zu lieben. Also ist es bloss die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird“. Der „Kern aller Gesetze“ ist aber für Kant

¹⁾ Vgl. § 11.

en moralgesetz. Wenn nun die Person „Subjekt des moralischen Gesetzes ist“, dieses also durch ihre Autonomie unmittelbar darstellt und darum Achtung erfordert, wenn weiter der Kern dieses Gesetzes aber zugleich Liebe ist, so stehen in letzter Linie „Achtung vor der Person“ und „Nächstenliebe“ in Eins.

So hat Luther den guten, vernünftigen Sinn des christlichen Grundgebotes der Nächstenliebe so klar und deutlich ausgesprochen, wie es nie zuvor geschehen ist; und Kant hat eben dessen Vernünftigkeit auf die höchsten sittlichen Ideen zum ersten Male gegründet.

§ 28.

Die Kirche.

Wir hatten gleich im Anfang dieses Vergleichs auf einen Gegensatz zwischen Luther und Kant hingewiesen, auf den Gegensatz zwischen dem Vernunftglauben Kants, wie er in seiner Anschauung über die Kirche und den Offenbarungsglauben zum Ausdruck kommt und Luthers starrem Festhalten an Schrift und Offenbarungsglauben. Aber das ist ein Widerspruch, der, wie wir das selbst schon eingehend dargethan haben, in Luthers Glaubensidee selber angelegt ist, dessen Überwindung er oft erstaunlich nahe kommt, und doch auf der andern Seite auch wieder erstaunlich fern bleibt; ein Widerspruch, der uns in seiner Auffassung von der Kirche abermals begegnet. Das aber kommt daher, „dass“, wie Harnack¹⁾ treffend bemerkt, „die prinzipiellen Ansätze zur Bildung eines neuen Lebensideals nicht mit kritischer Kraft und Klarheit durchgebildet sind“.

Wir hatten den Reformator mutig und frei den Werkglauben und Verdienstwahn bekämpfen sehen; gesehen, wie er den Lohn glauben ablehnt, der von Gott, als ob dieser ein „Trödler“ wäre, etwas zu verdienen hofft; gesehen, wie er anstatt dieses gemeinen Lohndienstes den Menschen auf das Leben verweist, das er „mit lauter Gottesdienst anfüllen“ könne. Nur müsse er da seine Pflicht thun; d. h. „nichts von Gott begehren, denn sein Wohlgefallen“, ihm keinen Lohn abdingen wollen, wie ein Mietling, sondern alles „umsonst“ thun. In die freie Pflichterfüllung, die allein in dem „Glauben des Herzens“ geschieht, setzt er alles. Auch den Wert des inhaltlichen Glaubens macht er abhängig vom

¹⁾ a. a. O. III. S. 749.

reinen Herzensglauben. Aber leider — historisch war es ja durchaus gut und notwendig, aber unter kritischem Betracht leider! — macht er auch den innerlichen Glauben der Gesinnung selbst wieder von dem Schriftglauben abhängig, indem er jenen nur dem zugesteht, der sich zu diesem bekennt. Er vermag sich nicht zu erheben zu der konsequenten Anschauung, dass man ebenso guten Gewissens den Dogmenglauben ablehnen, wie annehmen könne, dass dieser nicht jedem Menschen angemutet werden dürfe, dass solche Zumutung zur Heuchelei führen, der dogmatische Schriftglaube den Gesinnungsglauben geradezu vernichten könne. Die Schrift also wirklich bloss als möglichen Inhalt des praktischen Glaubens zu betrachten, ist er nicht im Stande. Und dieses Widerspiel ist bestimmend auch für seine Idee der Kirche.

Auf der einen Seite glaubt er durch das „Wort Gottes“ die Kirche nicht nur historisch, sondern normativ-ewig begründet, geordnet und gebunden; er erklärt fast mit papistischem Nachdruck, dass ausser der durch das Wort begründeten Kirche keine „Seligkeit“ sei.¹⁾ Auf der anderen Seite aber überwindet er gerade das Dogmatische wieder zu Gunsten des Praktischen, indem er bei der Auslegung das Gewissen frei giebt. Damit ist aber die Freiheit, zu der er sich trotz aller Gebundenheit an den Schriftglauben überhaupt, in seiner Idee der Kirche erhebt, noch nicht erschöpft. Er will — es ist eine Freude, das zu sehen! — das Beten und Singen, den ganzen statutarischen Gottesdienst, nur um der Einfältigen und des jungen Volkes willen. Der Gebärdendienst gilt ihm als an sich wertlos. Ausdrücklich ermahnt er „alle diejenigen, so diese Ordnung im Gottesdienst sehen oder nachfolgen wollen, dass sie ja kein nötig Ding daraus machen, noch jemandes Gewissen damit verstricken oder fahen, sondern der christlichen Freiheit nach ihres Gefallens brauchen, wie, wo, wann und wie lange es die Sachen schicken und fordern.“²⁾ Ein neues Ideal der religiösen Gemeinschaft sehen wir hier in der That emporwachsen, frei von dem Zwang der statutarischen Ordnung, erhaben über die zeitlichen und räumlichen Relationen, einzig gegründet in dem Glauben des Herzens. Eine Gemeinschaft,

¹⁾ Vgl. § 12 und die daselbst erwähnte Kirchenpostille I. S. 162, sowie Harnack a. a. O. S. 745.

²⁾ Vgl. § 12.

die nicht sichtbarlich sich richtet nach dieser kirchlichen Ordnung oder jener, die anerkennt, dass nicht bloss in ihr gerade jetzt, sondern immer und überall, auch unter dem Papst und unter den Türken, ja überhaupt „in aller Welt“ gute Christen gewesen seien, kurz eine Gemeinschaft, die nach Luthers eigenen Worten nicht „leiblich“, d. h. durch historische, statutarische Äusserlichkeiten zusammengehalten, sondern nur durch den inneren Herzensglauben „geistlich“ geeint ist, die nicht sichtbar, sondern unsichtbar ist. Das eben darum, weil, wie Harnack sagt, für Luther „die Religion nichts Anderes ist, als Glaube, nicht besondere Leistungen, auch nicht ein besonderes Gebiet, sei es nun der öffentliche Kultus, oder eine ausgewählte Lebensführung, oder der Gehorsam gegen kirchliche Ordnungen, seien sie auch heilsam, die Sphäre sein können, in der die Kirche und der Einzelne ihren Glauben bewähren, sondern . . . der Christ in den natürlichen Ordnungen des Lebens, weil sie allein nicht selbstgewählte, sondern ‚gebotene‘ sind, also als Gottesordnungen hingenommen werden müssen, seinen Glauben in dienender Nächstenliebe zu bewähren hat“. ¹⁾ So kommt Luther den Forderungen Kants überaus nahe; ja er stimmt mit Kant fast wörtlich überein: erstens in der Ablehnung des „ganzen Krams auferlegter Observanzen“, zweitens in der Auffassung des ganzen „statutarischen Lohn- und Frohndienstes“, dem nicht mehr ein Selbstwert zugestanden wird, der lediglich, wie auch von Kant, als Mittel zur sittlichen und religiösen Erziehung angesehen wird; ferner in der Postulierung des guten Lebenswandels als des eigentlichen Gottesdienstes und endlich in der Idee der Kirche als „geistlicher“, nicht „leiblicher“ Gemeinde; mit Aufhebung des „erniedrigenden Unterschiedes zwischen Laien und Klerikern“. ²⁾

Und doch klaffte in dem Ideale Luthers ein jäher Widerspruch, den Kant überwinden musste, um das Ideal rein herzustellen. Gewiss hatte der willensgewaltige Reformator gar viel „Blödsinn des Aberglaubens und Wahnsinn der Schwärmerei“, um mit Kant zu reden, zerstört. Aber er hatte, nach der Philosophen eigenem und ausdrücklichem Urteil, auch noch genug davon übrig behalten. Und da unter kritischem Betracht auf das Viel oder Wenig — so wichtig dieser Gesichtspunkt auch historisch sein

¹⁾ a. a. O. S. 743.

²⁾ Vgl. oben § 12 und § 20.

mag — gar nichts ankommt, sondern alles aufs Prinzip, so musste ein Geistesgewaltigerer der Menschheit erstehen, um allen Wahn zu zermalmen. So lange der Schriftglaube sowohl erst Wert durch den reinen „Glauben des Herzens“ erhalten sollte, als auch an sich Wert haben, ja den reinen Herzensglauben erst ermöglichen sollte, liess sich das neue Ideal der religiösen Gemeinschaft nicht rein denken. Das Statutarische, die kirchliche Ordnung, konnte nicht selbst als blosses Mittel zur sittlich-religiösen Erziehung der Jugend und der Einfältigen widerspruchslos gedacht werden, solange der Schriftglaube nicht selbst bloss als solches „Vehikel“ gedacht wurde. Das Pfaffentum war solange nicht besiegt — auch das meinen wir kritisch, nicht historisch —, solange nicht allen Ernstes und mit eiserner Konsequenz der Schriftglaube dem reinen Herzensglauben durch Vernunft untergeordnet war, solange nicht mit aller Schärfe und Deutlichkeit erkannt und ausgesprochen war, dass der Offenbarungsglaube keinen Imperativ verstattet, also unsere Denk- und Anschauungsweise nicht dogmatisch bestimmen darf, und dass ein solcher Imperativ, welcher autoritativer Zwang ihn auch immer ausspricht, nimmermehr „einen Gläubigen zu machen“ im Stande ist, weil dieser „das, was er heilig beteuert, nicht einmal versteht“, dass er vielmehr zu einem „Mangel der Aufrichtigkeit führt, der lauter innere Heuchler macht“. ¹⁾ So muss er gerade den Herzensglauben, alle Verinnerlichung, die sittliche Eigenkraft und Freiheit der Person und des Gewissens gefährden und droht, allen Lohn- und Frohnglauben wieder aufzurichten, die sichtbare Kirche festzuhalten, und die unsichtbare zu bannen. Um die Ideale der Freiheit der Person und des Gewissens und der unsichtbaren Kirche nicht bloss festzuhalten, sondern auch zu sichern und festzugründen, um den Lohndienst als „Frohn-“ und „Fetischdienst“ absolut abzuweisen und den wahren Gottesdienst wirklich allein in den guten Lebenswandel zu setzen, dazu war die Einsicht einer starken, kritischen Vernunft nötig, die klar und scharf den Schriftglauben als blosses „Vehikel“ erkannte, das „endlich wird entbehrt werden“ können, das ihn darum als einen blossen Inhalt mit relativer Geltung schied von dem praktischen Glauben, als dem Prinzip, das ewig gilt.

Aber damit war eben von vornherein die Aufgabe gestellt: die von Luther gewiesenen Ideale auf Vernunft zu gründen, ohne

¹⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 290.

diese über ihre Grenzen hinausschweifen zu lassen. Es musste das religiöse Prinzip selbst als ein moralisches, vernünftiges erkannt, reinlich von allen anderen Bestimmungsgründen geschieden werden; der Wert der Person nun wirklich auf Vernunft und darauf auch die Idee der „ethischen Gemeinschaft“ begründet werden, damit dem moralischen und religiösen Gefühl sein Sinn gesichert ward. Es war eine Riesenaufgabe. Kant hat sie, wie wir gesehen, vollbracht.

Nunmehr auf gutes Recht der Vernunft gestützt, kann er für seine Idealkirche alles Statutarische, den „Lohn- und Frohndienst“ als „Fetischmachen“ verschmähen, die Einzelpersönlichkeit autonom und frei ihre Anlage zum Guten auswirken lassen in einer „ethischen Gemeinschaft“, die nicht „sichtbar“, sondern „unsichtbar“, nicht „leiblich“, sondern „geistlich“ ist. Darum können wir sagen: In Kant ist Luthers sittlich-religiöses Fühlen auf den Standpunkt der Vernunft gelangt.

Anmerkung: Vorstehende Arbeit enthält den grössten Teil meiner Habilitationsschrift (mit Ausnahme des Schlusskapitels), die gleichzeitig im ursprünglichen Gesamtumfange separat erscheint.

Anfänge des Kritizismus. — Methodologisches aus Kant.

Von A. Riehl.

Kein Ereignis in der Geschichte der neueren Philosophie lässt sich an Bedeutung mit der Begründung und Ausbildung des Kritizismus vergleichen. Wir bezeichnen mit diesem Namen eine philosophische Richtung, die sich im Gegensatz zur Metaphysik weiss und doch zugleich der Philosophie ihre Selbständigkeit wahrt.

Mit der Schöpfung der modernen Wissenschaft hatte der Prozess der Auflösung der alten Philosophie begonnen. Diese musste ein Gebiet ihrer Spekulation nach dem anderen der Methode der exakten Forschung abtreten und ihr völliges Aufgehen in eine Reihe von Einzelwissenschaften, deren Zahl mit den Fortschritten des Erkennens sich beständig vermehrte, schien nur eine Frage der Zeit zu sein. Da war es das Verdienst des Kritizismus, gezeigt zu haben, was Philosophie eigentlich sei und bedeuete und welcher theoretische Beruf ihr auch im Zeitalter der positiven Wissenschaften noch verblieben ist. Wohl hatten die philosophischen Systeme des siebzehnten Jahrhunderts versucht, den alten Anspruch der Philosophie, die Gesamtwissenschaft zu sein, dadurch aufrecht zu erhalten, dass sie sich der mathematisch-mechanischen Denkart der neuen Wissenschaft für ihre systematischen Zwecke bemächtigten. Nach dem Muster der Mathematik gestaltete Descartes die Methode für seine „Prinzipien der Philosophie“, d. i. sein System der Natur. Das Vorbild Galileis schwebte Hobbes, auch für seine Untersuchung des politischen „Körpers“, vor Augen. Spinoza führte den neu entdeckten Begriff

Anm. der Redaktion: Diese uns freundlichst von Herrn Prof. Dr. A. Riehl zum ersten Druck übergebene Abhandlung bildet die Einleitung zur zweiten, gegen Ende des Jahres erscheinenden Auflage seines Hauptwerkes: Der philosophische Kritizismus etc.

der mathematischen Naturgesetzlichkeit in den Kreis seiner neuplatonischen Anschauungen ein und demonstrierte die „Ethik“ in „geometrischer Ordnung“. Von der Dynamik und seiner Mathematik des Unendlichkleinen aus gelangte Leibniz zu seiner Metaphysik der Monaden. Was diese Denker, den überlieferten Gewohnheiten der Philosophie folgend, suchten, war eine Universalwissenschaft; eine solche aber konnte im klassischen Zeitalter der Mechanik, dem Zeitalter Galileis, selbst nichts anderes sein als universelle Mechanik. Damit war wohl das Verfahren der theoretischen Naturwissenschaft verallgemeinert und das Gebiet seiner Anwendung, gleichviel mit welchem Rechte, über die Körperwelt hinaus erweitert, — eine neue, der Philosophie als solcher eigentümliche Aufgabe jedoch nicht ergriffen.

Diese hat erst Locke gestellt. Die Schrift, die den bescheidenen Titel führt: „Ein Versuch über den menschlichen Verstand“ eröffnet ein neues Zeitalter der Philosophie, mehr noch, eine neue Philosophie nimmt mit ihr den Anfang: — die kritische Philosophie. Zum ersten Male in diesem Buche wird die Untersuchung des Ursprunges, der Gewissheit und des Umfanges der Erkenntnis der Untersuchung der Dinge selbst grundsätzlich vorangestellt. Und fortan hat das Problem der Erkenntnis als solcher, die Frage nach den Grundlagen und den Grenzen des Wissens, als das an sich philosophische Problem zu gelten. Die Philosophie ist nicht die Gesamtwissenschaft, wofür sie das Altertum, das noch jede theoretische Kenntnis zu ihr zählte, betrachtet hatte; wohl aber ist sie die Allgemeinwissenschaft, oder die Wissenschaftslehre, die sich als solche von den Einzelwissenschaften bestimmt unterscheidet, ohne doch aus dem Zusammenhange mit diesen herauszutreten.

Spuren des Kritizismus, Ansätze dazu lassen sich zwar auch schon im Altertume nachweisen. Den Anlass, die Frage nach der Möglichkeit des Wissens aufzuwerfen, gab in der griechischen Philosophie die Spekulation der Eleaten mit ihrer schroffen Entgegensetzung des wahren reinen Seins, das durch das reine Denken allein erfasst werde, und der trüglichen Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge, die den Sinnen sich zeigen. Aus dieser Antinomie zwischen Wahrnehmen und Denken ging die Dialektik hervor, die gemeinsame Quelle der Logik wie der Antilogik. Zugleich mit der Festigkeit der Begriffe leugneten die Sophisten die Beharrlichkeit des Seins; Protagoras lehrte den vieldeutigen Satz

vom Menschen als dem Mass aller Dinge im Sinne eines Relativismus, der wahre Erkenntnis ausschloss. Demokrit schränkte diesen Satz auf die Eigenschaften in der Empfindung der Dinge ein und nahm davon die „Atome und das Leere“ aus, als die Objekte der „echten Erkenntnisart“. So wurde schon er zum Urheber einer Lehre, die in der neueren Zeit, nachdem Galilei sie erneuert hatte, unter dem Namen der Unterscheidung der „primären und sekundären Qualitäten“ zu grosser Verbreitung gelangte und sich bis zu Johannes Müllers Satze von den spezifischen Sinnesenergien verfolgen lässt. — Sokrates gab die Naturphilosophie als Wissenschaft preis, um dafür im Bewusstsein des Menschen nach festen ethischen Normen zu forschen, und eines der gehaltvollsten Gespräche Platos endlich beschäftigte sich geradezu mit der Frage: was Wissenschaft oder Erkenntnis sei. Plato bekämpft in diesem Gespräche den Positivismus des Protagoras mit Gründen, die auch dem Positivismus der Gegenwart gegenüber nichts von ihrer Kraft verloren haben. Was aber die alten Denker dennoch gehindert hat, das Problem des Wissens kritisch zu erfassen, war die Vermengung desselben mit dem Problem des Seins, und schliesslich verlief die antike Erkenntnisphilosophie in bodenlose Skepsis. Gerade eine Vergleichung dieser Skepsis mit dem sogenannten Skeptizismus Humes ist geeignet, den Abstand der Zeiten und Denkweisen so recht ersichtlich zu machen. Dort haben wir einen Ausfluss mehr noch der grossen Müdigkeit des Wollens, als der Energie- und Mutlosigkeit des Denkens vor uns, eine Erscheinung der Decadence. Um nicht aus der Ungestörtheit des Gemütes, als dem wünschenswertesten Zustande, herausgerissen zu werden, will man sich jeder Entscheidung enthalten und weder bejahen noch verneinen. Der sehr bedingte Skeptizismus Humes dagegen entsprang einem starken Wirklichkeitssinne und darum machte Hume das Leben zur Richtschnur selbst des Erkennens.

In der neueren Zeit hatte schon vor Locke Descartes in den „Regeln zur Leitung des Verstandes“, einer Schrift, die der „Unterredung über die Methode“ unmittelbar voranging, aber erst fünfzig Jahre nach dem Tode des Philosophen bekannt wurde, die Einsicht in die Natur und die Grenzen der menschlichen Erkenntnis als das wichtigste aller Probleme bezeichnet. Einmal in seinem Leben, erklärt er, müsse diese Frage Jeder geprüft haben, der nur die geringste Liebe zur Wahrheit besitze. „Nichts scheint mir so ungereimt zu sein, fährt Descartes an einer anderen Stelle

der Schrift fort, als über die Geheimnisse der Natur, den Einfluss der Gestirne, die verborgenen Dinge der Zukunft zu streiten, ohne ein einziges Mal untersucht zu haben, ob der menschliche Geist so weit reiche.“ Diese Worte hätte Locke entlehnt haben können, wären sie ihm bekannt gewesen, so genau stimmen sie mit einer Stelle seines Versuches über den menschlichen Verstand überein, und nur das kritische Erkenntnisproblem scheint damit gemeint sein zu können. Der Zusammenhang jedoch, in dem sie sich finden, und noch unzweifelhafter Descartes' eigene Erklärung: die Untersuchung jener Frage begreife die ganze Methode der Erkenntnis in sich, beweisen, dass es sich bei ihnen nicht um eine Kritik der Vernunft, sondern um Vernunftwissenschaft, um Methodenlehre handeln sollte. Descartes dachte noch dogmatisch. Er sah in der Klarheit und Deutlichkeit an sich schon den hinlänglichen Beweis für die Wahrheit einer Perception und die Wirklichkeit ihres Gegenstandes; und wenn er auf das Subjekt zurückgreift, auf das Sein des denkenden Ich, so geschieht es in der ausgesprochenen Absicht, von dieser klarsten und deutlichsten Perception aus in methodischem Fortschritt, an dem Faden einer lückenlosen Deduktion, zu ebenso wahren und wirklichen Begriffen von den äusseren Dingen zu gelangen. Sein Ziel ist, das Dasein der Aussenwelt ausser Zweifel zu setzen und unter einem das Wesen der körperlichen Natur zu begreifen. — Zur Geschichte der kritischen Philosophie gehören somit Descartes' Meditationen nicht und diese Geschichte ist wirklich nicht älter als das Buch Lockes.

Das Gemeinschaftliche der kritischen Lehren ist in ihrem Gegensatz zur überlieferten Metaphysik zu suchen. — Mit der Bekämpfung des Glaubens an angeborene Begriffe und Grundsätze griff Locke eins der Bollwerke der dogmatisch-metaphysischen Denkart an. Er hatte „das Vorzügliche, rühmt von ihm Kant, dass er auch die Begriffe des reinen Verstandes (die *intellectualia*, wie Kant schreibt) nicht für angeboren erkannte und ihren Ursprung suchte“. Die Beobachtung der Entstehung der Vorstellungen gab ihm ein Mittel an die Hand, die naturgemäss erzeugten Begriffe von willkürlich erdachten zu unterscheiden. Und noch tiefer untergrub er der Metaphysik den Boden. Er hob die „Substanz“ auf, in der Bedeutung eines Erkenntnisbegriffes für das Wesen der Dinge, und ersetzte ihren metaphysischen Begriff durch den empirischen der Beständigkeit in der Verbindung bestimmter gegenständlicher Elemente. Wie frei Locke auch persönlich von

metaphysischen Neigungen war, lehren seine Worte von sokratischem Geiste aus der Zeit der Abfassung des „Essay“: „das Wesen der Dinge zu ergründen, ihren ersten Ursprung, das Geheimnis ihres Wirkens und die ganze Ausdehnung des körperlichen Seins übersteigt ebenso weit unsere Fähigkeiten als es ohne Nutzen für uns ist. Alles, worum wir uns zu kümmern haben, liegt nahe bei der Hand. Die Kräfte unseres Körpers und die Vermögen unserer Seele sind der Lage genau angepasst, in der wir uns befinden.“ Hume, „einer der Geographen der menschlichen Vernunft“, durchforschte den ganzen Vorrat unserer Erkenntnisse und unterwarf die Fähigkeiten des Geistes einer sorgfältigen Prüfung, zu dem Zwecke, auf solche Weise „den abstrusesten und lästigsten Teil der Gelehrsamkeit“, die hohle metaphysische Weisheit, los zu werden. Die Untersuchung des Verstandes galt ihm als die „wahre“ Metaphysik, die bestimmt sei, an die Stelle der „unwahren und verfälschten“ der Schulen zu treten. Auch Kant bezeichnete gelegentlich sein Werk als „Metaphysik der Metaphysik“. Gründlicher aber in seinem Verfahren als Hume drang Kant bis zu der Quelle der metaphysischen Täuschungen vor, zu dem dialektischen Schein, den die Vernunft sich selber schafft, wenn sie für Prinzipien der Dinge selbst hält, was in Wahrheit nur Bedingungen der Erkenntnis der Dinge sind. Zugleich konnte er auf seinem Wege den Erkenntniswert der Erfahrung sichern, der vom Standpunkt der „reinen Erfahrung“ aus, dem Standpunkt Humes, nicht zu retten war.

Der Kampf gegen das metaphysische Scheinwissen hatte auch die Bedeutung des wirklichen Wissens und die Grenzen seiner Berechtigung in immer helleres Licht gerückt. Und so greift der Kritizismus, der ursprünglich nur eine innere Angelegenheit der Philosophie gebildet hatte, durch seine Folgen über den Bereich der reinen Philosophie hinaus. Die Erkenntnistheorie wird zur Erkenntnistheorie, zur Grundlegung der Wissenschaft. Wie weit aber die kritische Strömung in der Philosophie trägt, ist erst zu ermessen, wenn wir bedenken, dass die metaphysische Denkart in einer Naturanlage des Menschen ihre Wurzel hat, in seinem Ungenügen an dem Gegebenen, dem Trachten nach dem Unbedingten. Die ideell unbeschränkte Erweiterung der Denkformen, ihre freie Kombinierung über die Grenzen des Wahrnehmbaren hinaus, worauf die Macht des Verstandes beruht, sein Vermögen, in die Thatsachen einzudringen, begünstigt zugleich, sie

veranlasst sogar zum Teile den metaphysischen Trug und keine Wissenschaft ist durch sich selbst geschützt, ihm zu verfallen. Dies zeigt sich selbst an dem Beispiel der Naturwissenschaften. Immer wieder werden deren Grundbegriffe in die Nebel metaphysischer Zweideutigkeit eingehüllt und so lange es möglich bleibt, aus einer objektiv messbaren Grösse, der Energie, ein metaphysisches Wesen zu machen, hat auch der Kritizismus noch nichts von seiner disziplinierenden Bedeutung für die positive Wissenschaft verloren. Zwar giebt es auch eine partielle Kritik, die sich auf ein einzelnes Wissensgebiet erstreckt und beschränkt. Sie besteht in der Sonderung der Theorie dieses Gebietes von den Thatsachen, in dem Bewusstsein, dass die Theorie zunächst immer nur ein Instrument bedeute, den Kern des Wissens, die Thatsachen, zu ergreifen und zu bearbeiten. Man fragt dann nicht länger, was die Begriffe für ein Wesen bedeuten, man betrachtet und gebraucht sie als Regeln für die Vorstellung der Objekte; und schon damit tritt der Unterschied hervor zwischen demjenigen Bestandteil des Erkennens, der aus der unumgänglichen Form der Verstandesbethätigung als solcher her stammt, und dem Stoffe des Wissens, der in den Eindrücken der Sinne gegeben wird. Der feineren metaphysischen Täuschungen, die bereits die Grundlagen unseres Erkennens umgeben, wird man aber auf diesem Wege allein nicht Herr. Sie aufzulösen und zu zerstreuen bedarf es einer selbständigen Kritik der Begriffe; es bedarf des philosophischen Kritizismus und darum hat seine Begründung auch in der Geschichte der Wissenschaft Epoche gemacht.

Die Entwicklung der kritischen Philosophie vollzog sich in drei Stufen. Sie begann mit einer psychologischen Reflexion über den Ursprung und einer Analyse des Inhalts der Begriffe; es ist die von Locke erreichte Stufe. In Humes Positivismus, ihrer zweiten Stufe, prüfte sie den Begriff der Erfahrung, gelangte aber unter Festhaltung des rein empirischen Ursprungs aller Erkenntnis zu skeptischen Ergebnissen, nicht nur in Hinsicht auf die Vernunft, sondern auch in Hinsicht auf die Erfahrung selbst. Auf ihrer dritten Stufe, in Kants Philosophie endlich, nahm sie diese Prüfung von neuem auf und erbrachte den Beweis, dass Erfahrung Erkenntnis, — aber auch, dass Erkenntnis nur in der Erfahrung sei.

So führte von Locke über Hume zu Kant ein stetiger Fortgang in der Erfassung und Vertiefung der Probleme. Kein

Schritt brauchte zurückgethan zu werden, — im völligen Gegensatz zur Philosophie, die auf Kant folgte und in raschem Wechsel ein weiterklärendes System nach dem anderen produzierte. Diese Philosophie meinte, die Wissenschaft ersetzen zu können und als hätte es noch keine exakte Forschung gegeben, so griff sie zur Konstruktion aus Begriffen, der Methode der alten Denker zurück. Ihre Urheber und Anhänger schrieben sich ein höheres Wissen zu, als es durch blossе Wissenschaft zu erreichen sei. Auch Erkenntnisse, die schon in die strengste, den Verstand vollkommen befriedigende Form gebracht waren, glaubte man noch verbessern und gleichsam sanktionieren zu müssen. Hegels „Beweis des Fallgesetzes aus dem Begriff der Sache“ erschien dem Naturforscher, und nicht bloss diesem, völlig sinnlos, abgesehen davon, dass er völlig überflüssig war. Was die forschende Wissenschaft nur allmählich ermitteln zu können hofft, und mehr als dies, behauptete diese divinatorische im voraus zu wissen. In Wahrheit vermochte sie nicht einen einzigen der späteren Fortschritte des Erkennens vorauszusehen, liess sie doch selbst dem halb philosophischen Satze von der Erhaltung der Energie gegenüber ihr hellseherischer Geist im Stiche. Desto dreiser leugnete sie auch die gesichertsten Thatsachen der Natur und der Geschichte, sobald sie sich ihrem Systeme widerspenstig zeigten.

Mit dem Zusammenbruch des letzten dieser spekulativen Lehrgebäude und des kühnsten aller schien wieder einmal das Ende der Philosophie gekommen zu sein; so sehr war man gewohnt, diese selbst mit ihren Auswüchsen zu verwechseln. In Wirklichkeit fand man sich nur auf den massvollen Standpunkt Kants zurückversetzt und einer der ersten, die es aussprachen, dass Kants Ideen noch leben, war bezeichnender Weise ein Naturforscher. Helmholtz hatte erkannt, dass die Spaltung, welche Philosophie und Naturwissenschaften zu seiner Zeit trennte, zu Kants Zeiten noch nicht bestanden habe; zum Beweis berief er sich auf Kants eigene naturwissenschaftliche Arbeiten. Von der Philosophie Kants aber heisst es in dem Vortrag „über das Sehen des Menschen“: „sie beabsichtigte nicht, die Zahl unserer Kenntnisse durch das reine Denken zu vermehren, — sie beabsichtigte nur, die Quellen unseres Wissens zu prüfen und den Grad seiner Berechtigung zu untersuchen, ein Geschäft, fügt Helmholtz mit Nachdruck hinzu, welches für immer der Philosophie verbleiben wird und dem sich kein Zeitalter ungestraft wird entziehen

können“. Es war kein geringes Verdienst von Helmholtz, überhaupt auf Kant aufmerksam gemacht zu haben, in einer Zeit, deren wissenschaftliche Kreise der Philosophie nur noch mit Missachtung begegneten. Dass seine Auffassung Kants zu ausschliesslich von physiologischen Gesichtspunkten geleitet war, um an das Eigentümliche der Transscendentalphilosophie heranreichen zu können, fällt dagegen weniger ins Gewicht. Ist doch selbst in philosophischen Kreisen eine verwandte Auffassung durch den Erfolg, den Schopenhauer hatte, fast allgemein zur Herrschaft gelangt. Auch Albert Lange in dem vielgelesenen Buche: die Geschichte des Materialismus teilte ihren Standpunkt. — Eine Zeit lang blieb Kant „der Mann der Physiologen“; man setzte seine Lehre von den a priori'schen Formen der Erfahrung mit den Fortschritten der Physiologie der Sinne in Verbindung. Dann lenkte auch die Philosophie, Kuno Fischer und Eduard Zeller voran, zu Kant zurück und in den sechziger Jahren verbreitete sich immer allgemeiner eine eifrige Erforschung seiner Werke, bis seine eigene Vorhersagung aus dem Jahre 1797: in hundert Jahren werde man seine Schriften erst recht verstehen und dann seine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen, wenigstens, was das Studieren betraf, noch ehe die Zeit um war, in Erfüllung gegangen war.

Die Rückkehr zu Kant ist in Wahrheit einem Fortschritt gleich zu achten. Die Fäden wurden wieder angeknüpft, welche Wissenschaft und Philosophie zu wechselseitigem Nutzen verbinden und nur zeitweilig von der Naturphilosophie durchschnitten worden waren. Auch sollte das Lösungswort: Zurück zu Kant! kein Stehenbleiben bei Kant bedeuten; denn auch die Wissenschaft seit Kant ist nicht stehen geblieben. Wohl hat uns der Gang der wissenschaftlichen Entwicklung seine Philosophie wieder so nahe gebracht, als trennte uns kein Jahrhundert von ihr; aber wir vergessen darüber nicht, was alles in ihr der Vergangenheit angehört und aus einer vielfach anderen Lage der Probleme hervorgeht. Wir haben gelernt, das geschichtlich Bedingte und Bedingende seiner Lehre von dem, was in ihr bleibenden Wert hat, zu unterscheiden; wir erklären jenes und suchen dieses zu vereinfachen und fortzubilden. Denn nicht bloss mathematische, auch philosophische Erkenntnisse bleiben, nachdem sie einmal entdeckt sind, ein unverlierbarer Besitz der Wissenschaft.

Die Entwicklung der kritischen Philosophie ist wesentlich eine Entwicklung ihrer Methoden; auf die Untersuchung der Methoden hat daher unsere Darstellung den Nachdruck zu legen. Namentlich aber für das Verständnis Kants gewinnt diese Aufgabe noch eine besondere Bedeutung. Kant selbst nannte sein Werk den „Traktat der Methode“; er wollte mit demselben der Philosophie ein „neues Organ“ geben, woran er den aufmerksamen Leser schon durch das Citat aus Bacon auf dem Titelblatte seines Buches erinnert. Nicht eine Darstellung der Philosophie war darin beabsichtigt, ihre künftige wissenschaftliche Darstellung sollte ermöglicht und vorbereitet werden. Daher die Zusammenfassung der wesentlichen Ergebnisse des Werkes in die Bezeichnung: „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“, womit auf das deutlichste der methodische und proprädeutische Charakter der Kritik der reinen Vernunft ausgedrückt ist.

Neu und eigenartig ist schon die Fragestellung der Kritik und wohl durfte Kant sagen, was er in seinem Werke bearbeite, sei eine ganz neue Wissenschaft, von der selbst die blosse Idee unbekannt war: die Wissenschaft und Kritik der unabhängig von der Erfahrung über Dinge urteilenden Vernunft; denn dies bedeutet reine Vernunft. Andere, bemerkt er in einem Schreiben an Garve, haben zwar dieses Vermögen auch berührt, er nennt in diesem Zusammenhange Locke sowohl als Leibniz, Niemand aber habe sich auch nur in Gedanken kommen lassen, dass dies ein Objekt einer förmlichen und notwendigen, ja sehr verbreiteten Wissenschaft sei. Selbst Hume, sein „scharfsinniger Vorgänger“, hatte das Problem noch nicht in seinem ganzen Umfange erkannt und scheiterte an seiner Lösung. — Nicht wie der Mensch zu Erfahrung und Wissenschaft gelange, durch welche Vermögen oder Prozesse seines Geistes, — was Wissenschaft sei und Erfahrung als solche enthalte, ist Gegenstand der Untersuchung Kants. Seine Frage bezieht sich auf den Begriff der Erkenntnis und die Bedingungen, unter welchen Erfahrung Erkenntnis ist und darum ist bei ihm nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede, sondern von dem, was in ihr liegt. „Das erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst da ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.“

Wesen und Richtung der Methode Kants sind schon durch diese Fragestellung bestimmt. Kant betrachtet nicht unmittelbar die Erkenntnisvermögen, er unterscheidet und prüft die Erkenntnisarten. Und wenn er sich zu Überschriften einzelner Abschnitte seines Werkes der Namen für psychologische Vermögen bediente, so folgte er damit nur einem Herkommen der Wolffschen Schule, das auf den eigentlichen Gang seiner Untersuchung keinen Einfluss nimmt. Nicht von der „Sinnlichkeit“, als einem Vermögen des Subjektes handelt die Kritik, sondern von den Begriffen des Raumes und der Zeit als reinen Anschauungen; nicht von dem Verstande oder der Vernunft, als Fähigkeiten des menschlichen Geistes, sondern von den logischen Einheitsbegriffen, die durch die Beziehung auf mögliche Anschauung zu Kategorien, d. i. zu reinen Verstandesbegriffen von Dingen überhaupt werden, und von den Vernunftbegriffen oder „Ideen“, die sich aus den Formen der Schlüsse ergeben und zu Objekten vermeintlicher Wissenschaften aus reiner Vernunft gemacht werden. Kant untersucht die reinen Begriffe objektiv, so wie die Logik Begriffe untersucht, die auch nicht darnach fragt, wie sie in uns erzeugt werden, sondern darnach, was sie sind und vorstellen. Und so nebensächlich für seinen Zweck erschien ihm die Frage nach ihrem psychologischen Ursprung, dass er schreiben konnte: „diese Begriffe mögen uns beiwohnen, woher sie wollen, (die Frage ist:) woher nehmen wir die Verknüpfungen derselben? sind es Offenbarungen, Vorurteile u. s. w.“ Noch bestimmter lautet eine Aufzeichnung aus der Zeit der Vollendung seines Hauptwerkes (nach 1777): „ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens, den Handlungen, dadurch Begriffe erzeugt werden, nicht mit der Analysis wie Lambert, sondern bloss mit der objektiven Gültigkeit derselben.“ Kants kritische Philosophie kennt, was ihre Hauptfrage: die objektive Gültigkeit der reinen Erkenntnis betrifft, keine Psychologie. Auch war diese Frage psychologisch nicht zu lösen; denn sie liegt nicht auf dem Wege der Psychologie. Die Kant eigentümliche methodische Leistung ist, ein Verfahren gefunden, und in Anwendung gebracht zu haben, welches gestattet, unabhängig von jeder näheren Annahme über die Entstehung der reinen Erkenntnis, die Bedingungen und Grenzen ihres gültigen Gebrauches zu zeigen.

Das Wort, das Leibniz für sein Verhältnis zu Locke gebrauchte, gilt auch für Kant. Auch für ihn handelte es sich

„nicht um die Geschichte der Entdeckungen, die bei verschiedenen Menschen verschieden sein kann, sondern um die Verknüpfung und natürliche Ordnung der Wahrheiten, welche immer dieselbe ist“.

So bestimmt als möglich unterscheidet Kant den Ursprung der Vorstellungen in psychologischem Sinne von der Frage nach dem Ursprünglichen im Sinne der Erkenntnistheorie: das der Zeit nach in der Entwicklung des Bewusstseins Vorangehende, von dem, was der Ordnung der Begriffe nach zur Begründung der Erkenntnis vorauszusetzen ist. „Der Ursprung, schreibt er in einer Aufzeichnung, ist zweifach (d. h. die Frage darnach hat eine doppelte Bedeutung), wie wir dazu gekommen sind: Psychologie, und wie Erkenntnisse a priori möglich sind: Transscendentalphilosophie.“ Weil man diese Unterscheidung nicht kannte, durfte man mit einigen Anschein behaupten: wenigstens in der Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen bleibe die Erkenntnistheorie abhängig von der Psychologie. Nur auf den Ursprung im zweiten, von Kant entdeckten Sinne, der auch allein Gegenstand einer „transscendentalen“ Kritik sein kann, bezieht sich der Ausdruck a priori. Dieser Ausdruck bezeichnet niemals ein zeitliches, sondern stets nur ein begriffliches Verhältnis unter den Erkenntnissen. Mit anderen Worten: a priori heissen bei Kant Erkenntnisse, nicht weil sie zeitlich der Erfahrung vorangingen, oder vor aller Erfahrung gegeben wären, „der Zeit nach geht keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher“; sie heissen a priori, weil sie über die Erfahrung hinausgehen und mehr behaupten, als reine Erfahrung lehren kann. Und die Gültigkeit solcher Erkenntnisse a priori, die nicht auf den Bereich blosser Beziehungen der Begriffe beschränkt, oder in Kants Sprache: analytisch sind, zu beweisen; dazu ist die „transscendentale“ Methode bestimmt. Die Apriorität ist das Problem Kants, der transscendentale Beweis die Lösung des Problems. Er hat begreiflich zu machen, wie Erkenntnisse objektiv gültig sein können und müssen, obgleich sie a priori sind. „Es ist in der Kritik, schreibt Kant an C. L. Reinhold, die Aufgabe zu zeigen, welche Gesetze die objektiv gültigen sind, und wodurch man berechtigt ist, sie als von der Natur der Dinge geltend anzunehmen, d. i. wie sie synthetisch und doch a priori möglich sind, sonst ist man in Gefahr, eine bloss subjektive Notwendigkeit aus Gewohnheit oder Unvermögen, sich einen Gegenstand auf andere

Art fasslich zu machen, für objektiv zu halten.“ Und übereinstimmend damit erklärt die „Kritik“: „der Begriff der Ursache z. B. würde falsch sein, wenn er nur auf einer uns eingepflanzten Notwendigkeit beruhte. Ich würde nicht sagen können, dass die Wirkung mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden ist, sondern: ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung, die Wirkung, nicht anders als so verknüpft denken kann. Auch würde es nicht an Leuten fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit, die gefühlt werden muss, von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit Niemanden über dasjenige hadern, was bloss auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist“. — Fichte war also ganz im Rechte, zu sagen, eine Ableitung der Notwendigkeit aus dem „Gemüte“ mache diese Notwendigkeit um nichts begreiflicher, als ihre Ableitung von Dingen ausser uns; nicht im Rechte aber war er, es gegen Kant zu sagen, der dies auch schon wusste und ausgesprochen hatte. — Es heisst, den Schwerpunkt der Kritik verschieben, wollten wir mit Helmholtz „den ausserordentlichsten Fortschritt, den die Philosophie mit Kant machte“, darin erblicken, dass „Kant das Gesetz der Kausalität und die übrigen Formen der Anschauung und Gesetze des Denkens aufsuchte und als solche nachwies“. Die Merkmale der Apriorität: wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit sind innere Merkmale gewisser Erkenntnisse als solcher, keine blossen Folgen oder Kennzeichen ihrer Entstehung aus dem Subjekte. Und eben dass das Gesetz der Kausalität kein Denkgesetz ist, sondern ein Gesetz der Verknüpfung der Dinge, und dennoch a priori, macht dieses Gesetz und die übrigen Grundsätze der „reinen Naturwissenschaft“ für Kant zum Problem.

Wo immer Kant auf die Frage des psychischen Ursprungs der Vorstellungen zu sprechen kommt, entscheidet er sich im wesentlichen für die empiristische Theorie. Er kennt keinen rein subjektiven Ursprung irgend welcher Vorstellungen. weder in Gestalt „angeborener Ideen“, noch in der Art, dass sie sich von selbst und ohne Anlass der Erfahrung erzeugten. „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen, alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, sieht sie als erworben an.“ Ausdrücklich erklärte sich Kant für das System der „Epigenesis“, der Entwicklung der Vorstellungen nach natürlichen Gesetzen, und

gegen das „Präformationssystem“: die Behauptung von im voraus fertigen Formen des Bewusstseins. Dies hat man sich gegenwärtig zu halten, um bildliche und abgekürzte Ausdrücke wie: „im Gemüte bereit liegen“ u. dgl. nicht misszuverstehen. Eindrücke der Sinne müssen stets vorangehen, „um die ganze Erkenntniskraft zu eröffnen“; Vorstellungen entspringen aus dem Gemüte „nur in Verbindung mit anderen Dingen“. Wenn daher gesagt wird: ein Begriff gehe vor der Wahrnehmung vorher, so bedeutet dies „die blosse Möglichkeit des Begriffs“. So geht z. B. die Zeit „zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor diesen objektiv (d. i. dem Begriff nach) voran, allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewusstseins ist diese Vorstellung doch nur, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben“. Und ebenso: „wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, so kann man sich keinen Raum vorstellen“. In der „subjektiven Deduktion“ der ersten Auflage der Kritik zeigt Kant, wie sich die Begriffe des reinen Verstandes zugleich mit und an der Vorstellung der empirischen Objekte entwickeln, Verstand und Erkenntnis eines Objektes also zugleich entstehen. Durch Abstraktion von den empirischen Bedingungen ihrer Entstehung lassen sich dann diese Begriffe „in ihrer Lauterkeit darstellen“ und für sich denken. Die Quelle der „reinen“ Begriffe ist sonach nichts als die Reflexion auf die Form der Begriffe.

Apriorismus und Entwicklungslehre schliessen sich also keineswegs gegenseitig aus, wie immer wieder behauptet wird, — und gar die Meinung, Kant sei durch Darwin widerlegt, sollte, ihres Unverstandes wegen, nicht länger ernst genommen werden.

Zur Methode Kants gehört auch sein „sogenannter“ Idealismus; denn „er ist lediglich dazu bestimmt, die Möglichkeit unserer Erkenntnisse a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen“, das heisst also dazu bestimmt, die Aufgabe der Kritik aufzulösen. Als Bestandteil der transscendentalen Methode führt er daher selbst den Namen des „transscendentalen“ Idealismus. Und aus diesem blossen Mittel der Methode haben Fichte und ihm folgend Schopenhauer ein Ergebnis, ja das Hauptergebnis der Kantischen Philosophie gemacht und damit das Verständnis derselben auf lange Zeit hinaus aufgehalten. Noch heute geht die Sage um von Kants „Ultraidealismus“ und findet Glauben bei denen, die Kants Worte hören, aber ihren Sinn nicht kennen. In

Wahrheit ist der „transscendentale“ oder kritische Idealismus „das Gegenteil des Idealismus in der recipierten Bedeutung des Wortes“ und sichert der Erfahrungserkenntnis ihre Realität. Er ist ein formaler, kein materialer Idealismus, — ein Idealismus in Anschauung nur der Form der Anschauung der Dinge, nicht der Dinge selbst, die den Stoff zu unseren Anschauungen geben; er heisst daher auch besser die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche Bezeichnung Kant selbst für ihn gebraucht hat. Kant „räumt nicht bloss ein, er dringt darauf, dass unseren Vorstellungen äusserer Dinge wirkliche Gegenstände äusserer Dinge entsprechen“, nur lehrt er, dass die Form ihrer Anschauung nicht ihnen selbst, sondern der sinnlichen Vorstellungsart des Subjektes anhafte. Die Lehre, dass Raum und Zeit — und zwar der absolute Raum und die absolute Zeit, wie Newton sie verstand — Formen des Anschauens der Dinge sind, begründet und erschöpft zugleich den „Idealismus“ Kants. Die Realität der Dinge, die diesen Formen gemäss erscheinen, wird dadurch nicht angetastet; sie ist vielmehr für die Möglichkeit der empirischen Anschauung vorausgesetzt, richtiger: in dem Faktum dieser Anschauung mitgegeben. — Kant scheidet aus der Wirklichkeit die „Udinge“ eines für sich bestehenden Raumes, einer an sich gegebenen Zeit aus, um zu verhüten, dass nicht die eigentlichen Dinge, wenn man sie von jenen Udingen abhängig denkt, in lauter Schein verwandelt werden.

Methodische Bedeutung kommt auch dem unmittelbar aus dieser Idealitätslehre gefolgerten Begriff der „Dinge an sich“ mit seinem Korrelate, dem Begriff der Erscheinungen, zu. Der Ausdruck: Dinge an sich, eine Übersetzung von Lockes „things themselves (res ipsæ), bedeutet nicht Dinge, die ausser allen Verhältnissen stünden, so wie der Metaphysiker das „Absolute“ denkt; er bedeutet die Dinge abgesehen von ihrem Verhältnis zur Anschauungsart des Subjektes. Wir brauchen diesen Begriff, um auszudrücken, dass die unmittelbaren Objekte der sinnlichen Anschauung Erscheinungen der Dinge sind, und darum ist er ein methodischer Begriff. Die Unterscheidung der Dinge selbst von ihren Erscheinungen gehört zur Kritik der sinnlichen Erkenntnis, eine Verdoppelung der Objekte soll mit ihr nicht gemeint sein. Vielmehr lehrt die „Kritik“ „das nämliche Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen“: eben als Erscheinung und als „Ding an sich selbst“. „Die Erscheinung hat jederzeit zwei Seiten, die eine

da das Objekt an sich selbst betrachtet, die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird.“ Ob es Dinge giebt, die den Sinnen nicht erscheinen, also keine Gegenstände einer möglichen Erfahrung sind, „andere, mögliche Dinge“, lässt sich durch die theoretische Vernunft nicht entscheiden und ist auch für die Begründung der Erfahrung ohne Bedeutung. — Wir denken die Dinge an sich durch die Begriffe des reinen Verstandes, wir erkennen sie durch empirische Anschauung, also immer nur mittelbar, nämlich vermittelt ihrer Erscheinungen. Deshalb heisst das Ding an sich „ein seiner Beschaffenheit nach unbekannter, aber nichts desto weniger wirklicher Gegenstand“. „Unsere Erfahrungen und auch unsere Erkenntnisse a priori, so lautet die Summe von Kants hierher gehöriger Anschauung, gehen nicht unmittelbar auf Objekte, sondern zunächst auf die subjektiven Bedingungen der Sinnlichkeit und der Apperception und vermittelt dieser auf unbekannte Objekte, die durch sie allein vorgestellt werden können.“ (Mitgeteilt in Reicke „Lose Blätter“.) Die Existenz der Dinge selbst als „der bestimmenden Ursachen der Erscheinungen“ steht für Kant ausser Zweifel: „Dinge an sich geben den Stoff“, Erscheinungen der Dinge sind der Stoff „unserer empirischen Anschauungen“.

Dass die Erscheinungen selbst Regeln haben, ist kein Bruch in Kants Beweisgange, wie ein Ausleger Kants behauptet hat, wohl aber fordert dieser unstreitig richtige Satz zum Bruche auf mit der traditionellen, von Fichte ausgehenden subjektivistischen Auffassung Kants. Die Existenz der Dinge mit ihren gegebenen Verhältnissen, die in besonderen Naturgesetzen ihren Ausdruck finden, ist die Voraussetzung der Kritik, ohne welche ihre ganze Frage keinen Sinn hätte. Denn wenn alle Erkenntnisse a priori wären — und sie müssten es sein, hätten nicht die Erscheinungen selbst ihre Regeln —, so könnte auch die Frage nach der „Möglichkeit“ jener Erkenntnisse nicht entstehen. Mit der Aufhebung der Dinge selbst und damit der empirisch gegebenen Verhältnisse ihrer Erscheinungen lenkte die Philosophie nach Kant zum Dogmatismus zurück. Und dieser neue Dogmatismus erwies sich sogar noch bequemer als der alte, von Kant überwundene; brauchte er sich doch für seine Möglichkeiten oder reinen Begriffe nicht erst nach einer Ergänzung umzusehen, nach Wolffs berühmten „*complementum possibilitatis*“. Für ihn fielen Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen; der Begriff schafft sich selbst seine Objekte

und Denken und Sein sind ein und dasselbe. Es bleibt dagegen bei dem schlichten Satze Kants: „bestimmte Regeln der Synthesis müssen durch Erfahrung gegeben werden, nur die allgemeine Form derselben ist a priori“.

Alles, was nicht aus der reinen Form unserer Anschauung stammt und über den blossen Begriff eines Gegenstandes hinausgeht, rührt nach Kants ausdrücklicher Lehre von den Dingen selbst her: das Gegebensein einer bestimmten Empfindung und des Grades ihres Eindrucks, die besonderen Gestalten und Verhältnisse, in denen die Körper uns erscheinen und ebenso auch welche Erscheinung beharrt, mit einer anderen gleichzeitig ist, einer anderen vorangeht oder folgt: mit einem Worte aller Gehalt der Erfahrung. „Das Physische, der Gehalt der Erscheinungen, kann nie anders auf bestimmte Art, als empirisch gegeben werden“. In diesem Sinne unterscheidet Kant die empirischen Naturgesetze von den allgemeinen Gesetzen der Natur: die empirischen Gesetze von den Gesetzen des Empirischen als solchen. Nur die letzteren betrachtet er als a priori; denn „sie belehren uns von Erfahrung überhaupt und dem, was als ein Gegenstand desselben erkannt werden kann und lassen sich daher unabhängig von der Erfahrung, wenn auch nicht ohne Beziehung auf sie erkennen“. Sie sind eben darum die allgemeinen Gesetze der Natur, weil sie die Gesetze der Erfahrung der Natur sind. Empirische Naturgesetze dagegen setzen jederzeit besondere Wahrnehmungen voraus und können daher nur durch Erfahrung bekannt werden. „Ohne Belehrung der Erfahrung könnte ich weder aus der Wirkung die Ursache, noch aus der Ursache die Wirkung bestimmt erkennen“; ebenso „müssen Beobachtung und Beurteilung zeigen, welches die Substanz ist“. Denn „Naturerscheinungen sind Gegenstände, die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern ausser uns liegt und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden werden kann“. Und was von den besonderen Regeln der Erscheinungen gilt, gilt auch von den Formen der letzteren selbst. Ihre „unermessliche Mannigfaltigkeit ist aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung allein nicht zu begreifen“. Vielmehr: „Dinge als Erscheinungen bestimmen den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädikaten desselben (Grösse und Verhältnis) machen sie es, dass diese oder jene zur Wirklichkeit gehören“. — Die Rede von dem „rohen Stoff“ der Erfahrung, dem Kant

das Subjekt als allein formgebend gegenübergestellt habe, sollte endlich verstummen. Jener Ausdruck kommt in der Kritik nur einmal vor — leider am Eingang, weshalb er sich so leicht eingeprägt haben mag — und er bezieht sich an jener Stelle ausschliesslich auf die isoliert gedachten sinnlichen Eindrücke als solche, auf Humes „Impressionen“, die dieser fälschlich schon für Objekte nahm. Überall sonst zählt Kant auch die in der Wahrnehmung gegebenen Verhältnisse der Erscheinungen, ihre bestimmte Mannigfaltigkeit, empirische Ordnung und Regelmässigkeit, zum „Stoff“ der Erfahrung.

So wenig hat sich Kant, wie man ihm vorgeworfen hat, „gesträubt, das was uns sinnlich gegeben ist, irgendwie massgebend werden zu lassen“, dass er gerade im Gegenteile in der Beziehung auf empirische, d. i. sinnlich gegebene Anschauungen den einzigen Beweisgrund für die objektive Gültigkeit der reinen Erkenntnis sah. „Selbst die mathematischen Begriffe, erklärt er, sind für sich nicht Erkenntnisse, ausser sofern man voraussetzt, dass es Dinge giebt, die sich nur der Form jener reinen Anschauung gemäss uns darstellen lassen; Dinge im Raume und in der Zeit werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen sind, mithin durch empirische Vorstellung“. Von der Geometrie heisst es sogar: „sie würde die Beschäftigung mit einem blossen Hirngespinnste sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äusseren Erfahrung ausmachen, anzusehen“. „Der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, würden doch ohne objektive Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr notwendiger Gebrauch an Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde; ja ihre Vorstellung ist ein blosses Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden, — und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.“ Auch „die reinen Verstandesbegriffe verschaffen nur sofern Erkenntnis, als sie auf empirische Anschauung angewandt werden können. — Nur daran, dass diese Begriffe die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkennt man ihre objektive Realität“. — Als so massgebend zur Begründung der Erkenntnis betrachtete Kant das, was uns sinnlich gegeben ist.

Es ist eine Folge der Begrenzung seiner Aufgabe, kein Fehler seiner Methode, wenn Kant diesem Zusammenhang der reinen Erkenntnis mit der empirischen nirgends ins Einzelne nachgeht. Für seinen Zweck genügte es, zu erklären, dass die Gegenstände der äusseren Erfahrung den Regeln der Konstruktion des Raumes notwendig gemäss sein müssen, da die empirische Anschauung nur in der Form der reinen stattfinden kann, oder darauf hinzuweisen, dass die empirischen Gesetze der Natur unter jenen reinen und ursprünglichen Gesetzen stehen, auf denen Natur überhaupt beruht. Seine Absicht war auf die Kritik der reinen Vernunft gerichtet, nicht auf eine Theorie der empirischen. Der Nachdruck fällt daher bei ihm auf die negativ-kritische Seite seines Verfahrens. Die transscendentale Dialektik ist eigentlich die Kritik der reinen Vernunft, von der das ganze Werk diesen Namen empfing. Sie hob das Wissen von übersinnlichen Dingen auf und damit die theoretisch-dogmatische Metaphysik. Die Grundlegung der Erfahrung dagegen, worauf wir heute das Gewicht legen, sollte für sie nur die Voraussetzung bilden, das Mittel zum Zweck. „Reine Mathematik und Naturwissenschaft, so heisst es ausdrücklich, hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewissheit keine Deduktion (ihrer Grundbegriffe) bedurft“. Die eine ist schon durch ihre Evidenz hinlänglich gerechtfertigt, die zweite durch die Bestätigung, welche die Erfahrung ihr giebt. Auch ist es für den Gebrauch ihrer Prinzipien von Gegenständen der Erfahrung offenbar gleichgültig, ob man annehmen will, dass auch diese Prinzipien selbst wieder aus der Erfahrung stammen, oder weiss, dass sie die Erfahrung von Gegenständen überhaupt erst ermöglichen; nur wird, was im ersten Falle als thatsächliche Bestätigung erscheint, im zweiten als notwendige erkannt. „In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir die Erscheinungen als Gegenstände selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit zu kümmern. Gehen wir aber über die Grenzen der Erfahrung hinaus, so wird der Begriff eines transscendentalen Gegenstandes notwendig.“

Kant hat die Erfahrungsgrundlage alles Wissens von Objekten nicht nur anerkannt — wie hätte er auch sonst der Erkenntnis a priori die empirische gegenüberstellen können! — er hat ihre Bedeutung grundsätzlich auch richtig geschätzt; aber, wie es die Natur seiner Aufgabe mit sich brachte, eben nur grundsätzlich, oder im allgemeinen. Und so allein wird es begreiflich,

dass Fichte, der nicht von den exakten Wissenschaften herkam, noch mit ihren Methoden vertraut war, in dieser Anerkennung und Wertschätzung des rein empirischen Faktors des Erkennens durch Kant einen Rest von „Dogmatismus“ erblicken und nun seinerseits darangehen konnte, auch den gesamten Inhalt und die besonderen Formen der Erfahrung für a priori auszugeben. „Dass die Erscheinungen aus der Organisation der Vernunft ohne Rest hervorgehen und darum erkennbar sind“, ist nicht, wie Kuno Fischer will, Kants Lehre, sondern im wesentlichen Fichtes Behauptung. Nur die allgemeine Form der Erscheinung und Erfahrung ist nach Kant a priori zu erkennen, aber weder das Dasein der Erscheinungen, denn es beruht auf Affektion der Sinne und ist daher immer nur empirisch zu erkennen, noch auch die „unabsehbare Mannigfaltigkeit“ ihrer besonderen Formen. Und nicht darum sind die Begriffe jener allgemeinen Form Erkenntnisbegriffe, d. i. objektiv gültig, weil sie aus der „Organisation der Vernunft“ hervorgehen, denn soweit könnten sie immer nur subjektiv gültig sein; sie sind es, weil sie sich ungeachtet ihres teilweise subjektiven Ursprungs als Formen der empirischen Anschauung auf die Dinge selbst beziehen. Fichte erst hielt es für möglich, den ganzen Gehalt der Erfahrung aus einer im Grunde nicht einmal wirklichen, sondern sein sollenden, sich selbst erst setzenden „Thathandlung“ eines absoluten Subjektes hervorzuzaubern, aus einer mit Nichts und aus Nichts schaffenden Form. Den Raum lässt er durch „Linienziehen“ erzeugt werden, während offenbar die Möglichkeit Linien zu ziehen den Raum voraussetzt; von dem Leibe aber und seiner Gliederung gab er eine Deduktion, die nicht gerade Lust erregen wird, diese Physiologie a priori gegen die empirische einzutauschen. Kants Wort über die „Wissenschaftslehre“ ist treffend genug: „es sieht aus wie eine Art von Gespenst, das, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst und zwar hiervon auch nur die Hand, die darnach hascht, vor sich findet“. — Dieser Sprung ins Leere von dem realistischen Boden der Kantischen Philosophie weg, ist auch durch Schellings nur ideologische, daher auch nur scheinbare Wiedereinsetzung der Natur nicht rückgängig gemacht worden. Um zu verstehen, was jene kühne Behauptung Fichtes eigentlich bedeute, brauchen wir nur zu erwägen, welch unverhältnismässiges Übergewicht in dem Bestande unserer Erkenntnis der empirische Faktor des Wissens

über den apriorischen, oder rein ideellen tatsächlich besitzt. Während aus diesen nichts als die allgemeine Form der Erfahrung hervorgeht, ihr mathematisches und logisches Schema, bringt jener den gesamten Inhalt und die besonderen Formen der Erfahrungen herbei. Von ihm allein bekommt jede Erkenntnis, die nicht auf das logisch-mathematische Gebiet beschränkt bleibt, Bestimmtheit und Gehalt, und wie sich reine Logik und Mathematik zu den positiven Wissenschaften verhalten, zu Mechanik, Physik, Chemie, Biologie u. s. w., so verhält sich der apriorische Teil unseres Wissens, der jenen Formenwissenschaften zum Grunde liegt, zu den empirischen, der allererst den Stoff für sie liefert.

Kant wusste es selbst am besten, dass seine kritische Philosophie noch einen „Übergang“ zu den positiven Wissenschaften bedarf. In diesem Sinne gesteht er Reinhold und zugleich den anderen „hyperkritischen“ Anhängern, dass er es lieber sehen würde, wenn die Kritik statt „aufwärts durch weitere Zergliederung der Fundamente des Wissens“, vielmehr durch „die abwärts fortgesetzte Entwicklung ihrer Folgen“ fortgebildet werde. Und noch mit sinkender Kraft seines Geistes beschäftigte er sich selbst mit der Ausfüllung dieser Lücke seines Systems nach zwei Richtungen: er suchte den „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ durch Einführung einer geistvollen Hypothese und er bemühte sich, die Entstehung auch der empirischen Anschauung zu zeigen. Denn hier eben tritt das Recht einer Phänomenologie des Wissens ein, während eine solche zur Begründung der Erkenntnis nicht am Platze wäre. Und von diesem Punkte aus hat die Prüfung sowohl als die Fortbildung der Kantischen Lehre einzusetzen. — Es ist der Vorzug der kritischen Philosophie und das Kennzeichen ihres wissenschaftlichen Charakters, dass sie mit der fortschreitenden positiven Wissenschaft selbst fortschreiten kann und muss. Die Wissenschaften wachsen, und es mehrt sich ihre Philosophie.

Äussere Schwierigkeiten des Verständnisses der „Kritik“ bereitet dem Leser von heute schon die veraltete scholastische Form ihrer Darstellung. Uns erscheint das Werk schwerfällig, unnötig weitschweifig, mit Wiederholungen überladen und eben darum dunkel. Und Kant selbst musste gestehen, dass die Form seines Buches ganz verschieden sei vom „Tone des Genies“. Blättert

man hin und her, bemerkt er, so kann nichts pedantischer scheinen, ob es zwar zur Abschaffung alles Pedantischen in Fragen, welche die Natur der Seele, die Zukunft und den Ursprung aller Dinge betreffen, ganz eigentlich abgezielt ist. „Der menschliche Verstand fehlt hier durch Subtilität, und muss dadurch widerlegt werden.“ „Es ist wahr, dass einige Leser durch Trockenheit abgeschreckt werden. — Aber der Schule muss zuerst ihr Recht widerfahren.“

Die Terminologie für sein Werk entlehnte Kant vornehmlich den für ihre Zeit ganz vortrefflichen Lehrbüchern von Baumgarten, (Baumgarten ist „der Autor“, an welchen Kant ohne nähere Namensnennung bei seinen Vorlesungen anknüpfte). Doch gewinnen selbst gebräuchliche Ausdrücke der Schule wie „a priori“, „transscendental“ im Zusammenhange mit seiner Lehre einen neuen, vertieften Sinn. — Von der Gewohnheit, der auch Baumgarten folgte, unter psychologischen Titeln logische und metaphysische Gegenstände abzuhandeln, war schon die Rede. Belehrender noch ist an die Stelle zu erinnern, welche Baumgarten der Ästhetik, die von ihm diesen Namen erhielt, in seinem Systeme eingeräumt hatte. Da er das Schöne als Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis auffasste, machte er die Ästhetik zu einem Teile der „Gnoseologie“ oder Erkenntnislehre und wies ihr den Platz unmittelbar vor der Logik an. Kant behielt diesen Ort im System und auch den Namen Ästhetik für seine kritische Lehre von Raum und Zeit, als den Prinzipien a priori der sinnlichen Erkenntnis bei; dachte aber bei dem Worte Ästhetik, um dem Sinne der Alten näher zu bleiben, an die Einteilung der Erkenntnis in ästhetische und noetische, während er für die Theorie des Schönen die Bezeichnung „Kritik des Geschmackes“ beibehalten wissen wollte. Kant legte somit den Entwurf einer vollständigen, nämlich durch die „Ästhetik“ in seinem Sinne erweiterten Logik dem Aufbau seines Werkes zum Grunde und gliedert es demnach in Elementar- und Methodenlehre, deren erstere wieder Ästhetik und Logik, mit ihren herkömmlichen Teilen: der Analytik und Dialektik, umfasst. Nicht die Psychologie mit ihrer Unterscheidung niederer und höherer Seelenvermögen, die Logik gab den Rahmen her für die systematische Form der Kritik der reinen Vernunft. „Damit tritt die Logik in den Vordergrund des Kantischen Systems und die Anknüpfung der kritischen Vernunftlehre an die Logik wird entscheidend für das richtige Verständnis ihrer Methode“. —

Als ich vor vielen Jahren diese Worte schrieb, konnte ich nicht wissen, wie genau sie mit einer eigenen Äusserung Kants in einem Briefe an Garve (vom 7. August 1783) übereinstimmen. Dieser Brief ist erst später bekannt geworden. Nachdem Kant auseinanderzusetzen hatte, dass es nicht Metaphysik sei, was er in der Kritik bearbeite, sondern eine ganz neue und bisher unversuchte Wissenschaft, fährt er fort: „die Logik, die jener Wissenschaft noch am ähnlichsten sein würde, ist doch in einem Punkte unendlich weit unter ihr, denn sie kann nicht angeben, auf welche Objekte und wie weit die Verstandeserkenntnis geht“. — Der logischen Gliederung des Systems der Kritik geht eine sachliche parallel und dieser dienen die rationalen oder metaphysischen Wissenschaften als Einteilungsgrund. In der transscendentalen Dialektik werden nacheinander die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie geprüft; an die Stelle der Ontologie aber tritt die Analytik des reinen Verstandes oder die Grundlegung der Erfahrung. In der Art, wie diese zweifache Gliederung innerlich verbunden und die sachliche der logisch-formalen untergeordnet ist, offenbart sich eine seltene Kunst wissenschaftlicher Systematik.

Man kennt die rückwirkende Kraft des Wortes auf den Begriff, den mitbestimmenden Einfluss einer fest ausgeprägten Schulsprache auf die Gedanken, und schon Locke machte auf die Gefahr aufmerksam, die in der Verwechslung der Ausdrücke einer gelehrten Sprache mit wirklichen Begriffen liege, und empfahl zur Probe auf ihren reellen Gehalt ihre Übersetzung in Worte der Umgangssprache. Den Tadel in dieser Bemerkung Lockes haben Hamann und Herder gegen Kant gerichtet; Herder hielt überdies das Locke'sche Prüfungsmittel Kant gegenüber für angezeigt. Was jedoch zu Gunsten einer schulgemässen Terminologie zu sagen ist, hat bereits Kant selbst gesagt. In dem Aufsatz „von einem vornehmen Ton in der Philosophie“ rechtfertigt er den formalen Charakter der reinen Philosophie als den einzig für sie sachgemässen mit Berufung auf den scholastischen Satz, dass in der Form das Wesen der Sache bestehe. Und in der Vorrede zur Rechtsphilosophie verteidigt er das Erfordernis einer „scholastischen Pünktlichkeit, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde, weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen (ehe sie sich auf solche einlässt) sich erst selbst zu verstehen.“ Kants Terminologie mit

ihren sorgfältigen Distinktionen ist auch in der That der Genauigkeit und Strenge der Gedanken in hohem Grade förderlich und bildet dadurch ein vorzügliches Mittel der philosophischen Schulung. Auch ist sie, von vereinzeltten Ausnahmen abgesehen, in ihrer Anwendung von exemplarischer Consequenz und unterscheidet sich hierin sehr zu ihrem Vortelle von der späteren philosophischen Sprachverwirrung.

Schopenhauer, ein wirklicher Schriftsteller unter den deutschen Philosophen, fand den Stil Kants als glänzende Trockenheit zu charakterisieren. Es bleibe dahingestellt, ob Fülle und Anmut des Ausdrucks der Exaktheit einer wissenschaftlichen Darlegung überall günstig sind; Kant aber wählte mit Absicht den trockenen Ton. In der Metaphysik, meinte er, müsse man subtil sein. Und hätte er auch wie Hume alle Verschönerung in seiner Gewalt gehabt, er würde doch Bedenken getragen haben, sich ihrer zu bedienen, um keinen Verdacht übrig zu lassen, als wolle er den Leser einnehmen und überreden. Dass ihm die Fähigkeit einnehmender und anschaulicher Rede keineswegs versagt war, hat er nicht blos durch die Schriften aus seiner früheren Zeit bewiesen, darunter „die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, die ihm den Namen des deutschen La Bruyère eintrugen. Auch in der Kritik der reinen Vernunft finden sich Stellen (jeder Leser kennt sie) von schriftstellerischem Reize, an denen die glücklichsten Gleichnisse den Gedanken beleben. Sie muten uns aus ihrer Umgebung heraus an wie die melodischen Sätze, die die unendliche Melodielosigkeit eines modernen Musikwerkes unterbrechen. Kant besass die ausgezeichnete Gabe des überlegenen Geistes, durch den Wechsel des Ausdruckes einen Gedanken von mehreren Seiten zu erleuchten und gerade die von Schopenhauer gerügten mehrfachen Definitionen des „Verstandes“ geben dafür ein Beispiel. Und wenn Schopenhauer mit seltsamen Missgriff den Ausdruck: „transscendentale synthetische Einheit der Apperception“ als Beleg für eine willkürliche Wortzusammensetzung wählte und meinte: es könnte dafür ebensogut „Vereinigung“ gesagt werden, so übersah er nur, dass es auch eine analytische Einheit des Bewusstseins giebt und dass jedes Wort in jenem Ausdrucke seinen bestimmten Sinn besitzt.

Es soll übrigens nicht geleugnet werden, dass Kants Terminologie in ihrer allzu üppigen Ausspinnung eine zu weit getriebene Vorliebe für Symmetrie und das Äusserliche der Systematik verrät.

Der Gedanke wird dadurch öfters von der geraden Bahn abgelenkt. Das System wird zur Fessel, seine Rubriken stehen bereit und auf die gelungene Einordnung eines Gegenstandes in das gegebene Schema fällt gelegentlich ein zu grosses Gewicht. Es kann vorkommen, dass ein und dasselbe Problem sich zu verdoppeln scheint, nur weil es an zwei verschiedenen Stellen behandelt werden kann. Man weiss auch, wie gewaltsam Kant überall die Topik seiner Kategorien durchsetzte, und dass er es wirklich fertig brachte, das ästhetische Urteil und den Begriff der Materie unter einen und denselben, viereinigen Gesichtspunkt zu rücken. Jede philosophische Disziplin ferner, die Ästhetik (in unserem heutigen Sinne) und die Teleologie so gut wie die Ethik wird nach dem Muster eines logischen Lehrbuches abgehandelt; jede erhält daher eine Elementar- und eine Methodenlehre, eine Analytik und eine Dialektik und es versteht sich, dass überall auch eine „Antinomie“ obligat ist und müsste eine solche, wie es am augenscheinlichsten von der Antinomie der teleologischen Urteilskraft der Fall ist, erst eigens erfunden werden.

Noch aus einem anderen Grunde, als des Einflusses wegen, den die Systematik Kants auf Gang und Inhalt seiner Gedanken genommen hat, wird die sorgfältige Beachtung seines Sprachgebrauches zu einem Mittel des Verständnisses seiner Lehre. Kants Sprache in ihrer feineren Bedeutung ist nämlich nicht mehr ohne weiteres verständlich und erfordert wirklich ein wenig philologische Behandlung. Sind auch viele von ihren Kunstaussdrücken im philosophischen Sprachverkehre geblieben, so haben sie doch inzwischen eine mehr oder minder eingreifende Bedeutungsverschiebung erfahren, namentlich in Folge des Wandels der philosophischen Anschauungen, und es erscheint daher geboten, ihren ursprünglichen Sinn auf historischem Wege erst wieder herzustellen. Dass eine solche Bemühung nicht ganz nebensächlich sei, zeigt sich besonders bei dem wichtigen Ausdruck: Möglichkeit der Erfahrung. Die einseitig idealistische Auffassung und Fortbildung der Kantischen Philosophie hat es bewirkt, dass dieser Ausdruck ganz allgemein in subjektivem Sinne genommen wurde. Man verstand und versteht darunter in der Regel selbst heute noch das Vermögen des Subjektes zur Erfahrung, die Thätigkeiten der Sinne und Handlungen des Verstandes also, durch welche Erfahrung zu Stande gebracht wird. Folglich hält man auch „die Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung“ für gleichbedeutend mit jenen, auf Hervorbringung von Erfahrung zielenden.

Erkenntnisvermögen oder glaubt gar im Sinne Kants von vor aller Erfahrung gegebenen reinen Anschauungen und Grundsätzen reden zu dürfen. Kant aber gebrauchte jenen Ausdruck durchweg in objektivem Sinne. Dies wird schon durch die parallelen Bezeichnungen: „mögliche Erfahrung“, oder gar: „eine mögliche Erfahrung überhaupt“ hinlänglich angedeutet, durch den feststehenden Gebrauch aber des Wortes Möglichkeit für in der Wolff'schen Schule Begriff ausser Zweifel gesetzt. Möglichkeit der Erfahrung bedeutet demnach bei Kant das Wesen oder den Begriff der Erfahrung und die Bedingungen einer möglichen Erfahrung sind den subjektiven Erkenntnisquellen, aus denen Erfahrung entspringt, nicht einfach gleich zu setzen.

So kann schon die unscheinbare Berichtigung des Sinnes eines Ausdruckes für unsere Gesamtauffassung der Philosophie Kants von entscheidenden Folgen sein. Man war gewohnt, die Kritik der reinen Vernunft um des Namens Vernunft willen und mit Verkennung der ihr eigentümlichen Methode für die Kritik eines Erkenntnisvermögens des Menschen zu betrachten, sie also psychologisch oder anthropologisch zu deuten; in Wahrheit ist sie eine objektive Wissenschaft gleich ihrem Muster der Logik, ihr Gegenstand ist die reine Vernunft im Sinne der Erkenntnis aus reiner Vernunft und zum Massstab der Prüfung dieser Erkenntnis nimmt sie den Begriff der Erfahrung.

Reden zur Feier der Wiederkehr von Kants 100. Todestage.¹⁾

Von Hugo Renner-Berlin.

Kants Todestag wurde auf fast sämtlichen deutschen Universitäten, es sei offiziell oder inoffiziell gefeiert; und darüber hinaus zog der Tag seine Kreise. Er war ein Erinnerungstag der deutschen Nation. Er wird ein Merktag in der Geschichte der Philosophie bleiben. Er hat gezeigt, dass in weit ausgedehnterem Mass, als man bislang annahm, auch solche Gelehrte von Kant befruchtet sind, die man abseits der von Kant herlaufenden Richtung zu stellen gewohnt war. Vom metaphysischen Idealisten bis zum psychologistischen Positivisten war eine Stimme der Bewunderung und des Dankes; nicht für das eine oder das andere seiner Philosophie, sondern für den ganzen Philosophen, für das Wesen seiner Philosophie.

Der Aspekt ist ein verschiedener, damit auch das Wesen des Mannes und seiner Philosophie und es mag auf seiner Darstellung beruhen, oder auf der Mannigfaltigkeit der Denkantriebe, die er verarbeitete, dass so viele verschiedene Denksysteme sich auf ihn berufen. Vielleicht beruht es auch darauf, dass der einzelne von seinem eigenen Standpunkt aus Kant sich deutet und zurechtlegt. Der Gedankenreichtum des Philosophen scheint es zu ermöglichen. Und doch ist es nicht die Mannigfaltigkeit, sondern die einheitliche Verarbeitung, die ihre mächtige Wirkung bis auf die Gegenwart erstreckt. Und wie die Philosophie, so der Mann, innerlich reich, aber ausgeglichen reich, also einfach und schlicht.

So denken denn alle mit warmer Zuneigung und Verehrung des Mannes, der uns ein Führer und Berater als Denker, ein Vorbild fürs Leben war. Wenn ich im folgenden den Versuch mache, die Reden zur Feier der hundertjährigen Wiederkehr von I. Kants Tode zu skizzieren, so wird es mir nicht möglich sein, auch den Gefühlston wiederzugeben, der beredter ist als die Worte. Ich werde mich auf die Worte beschränken müssen, auch wird es nicht meine Aufgabe sein zu kritisieren, ich habe nur Bericht zu erstatten.

¹⁾ Anm. der Redaktion: Ein vollständiges Verzeichnis der zum 100. Todestage Kants gehaltenen Reden und erschienenen Publikationen verschieben wir wegen Raummangels bis zum Erscheinen des nächsten Heftes.

Was Kant den Studierenden sein kann, setzt Busse (1) auseinander; er kann ihnen ein Lehrer im Ideal sein und darunter versteht Kant „den Philosophen, der die übrigen Wissenschaften benutzt und verwertet, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu fördern, dessen Aufgabe es also ist, das Ideal aller Erkenntnis, die philosophische Welterkenntnis zu erringen und mitzuteilen“.

Die Universität ist keine blosse Fachschule, sie ist „eine universitas litterarum, bestimmt, den sich ihrer Obhut anvertrauenden Jünglingen eine ebenso gründliche wie umfassende, allseitige universelle Ausbildung zu geben, die sie in den Stand setzt, an allen Kulturbestrebungen der Zeit verständnisvollen Anteil zu nehmen“. Kant war gleichsam die Verkörperung der Idee der Universität. Dem Ideal eines zugleich gründlichen und umfassenden Wissens, einer Vollkommenheit der Vertrautheit mit den Problemen aller Wissenschaften ist er „nahe gekommen, wie nur wenige Menschen vor ihm und nach ihm. Eine Fülle des Wissens war ihm zu eigen, die verschiedenartigsten Gebiete der Erkenntnis hat sein Geist umspannt, in einer ganzen Reihe von Wissenschaften hat er sich als ein Kenner und als ein Könnner erwiesen“. Vielwisserei ist aber nicht sein Zeichen. „Dieses weite und vielgestaltige Wissen hat Kant mit philosophischem Geiste zu durchdringen, durch tiefe philosophische Einsichten zu ergänzen und zu einer Weltanschauung auszugestalten verstanden, deren Grundgedanken“ — Ding an sich, Erscheinung, kategorischer Imperativ — für alle Zeiten ihren Wert behalten werden.

Infolge dieser Universalität, „um dieser Verkörperung dieser Idee willen, ist er wie nur je einer geeignet, ihnen (den Studierenden) den Zweck und die Bedeutung des akademischen Studiums vor Augen zu führen und ihnen als Vorbild für ihr akademisches Streben zu dienen“.

Hierzu tritt als zweiter vorbildlicher Zug sein nie versagender, unermüdlicher Fleiss, seine Pflichttreue, die er als Schüler, als Student, in der langen Wartezeit als Dozent und als Professor bewiesen, bis die zitternden Glieder dem gebrechlichen Körper den Dienst versagten und der altersschwache Kopf die Begriffe, die Vorstellungen nicht mehr festzuhalten vermochte.

Und als drittes und letztes macht ihn zum Ideal eines Lehrers, dass sein Streben von der unbedingten Achtung vor der wissenschaftlichen Wahrheit geleitet wurde.

So ist denn Kant das Ideal eines Lehrers, wie er Lehrer im Ideal war.

Als solchen schildert ihn Walter, der gegenwärtige Inhaber von Kants Lehrstuhl. (2)

Kants Leben ist ausschliesslich von der Aufgabe in Anspruch genommen worden, die Denkweise, in der er seine Befriedigung fand, und die man als Freiheitslehre charakterisieren kann, in wissenschaftlicher Arbeit auszugestalten. „In dem geschichtlichen Bewusstsein Kants selbst aber liegt es begründet, dass er nie die Meinung hegte, die Menschheit etwas ganz Neues, Überraschendes lehren zu können. Nur was die natürliche Überzeugung in ihrer Weise verbürgt, will er nun auch in der Vernunft als wohlbegründet erweisen.“ Walter will nur „wie aus weiter

Ferne her, über die wissenschaftliche Arbeit sich Herausheben ins Auge fassen“; Walter will zeigen, was Kant in der Philosophie in ihrer allgemein-weltbürgerlichen Bedeutung geleistet, nicht was er für die Schulphilosophie gethan hat und er bedient sich hierzu der Kantischen Fragen, was kann ich wissen, was soll ich thun, was darf ich hoffen. Das Wissen ist auf die subjektiv bedingte Erfahrung eingeschränkt; handeln soll ich nach dem kategorischen Imperativ, auf meine Beglückung und auf Gott darf ich hoffen, nicht auf Grund von Verstandesüberlegungen und lehrhaften Begriffen, sondern als ein Mensch, „der kein Mittel kennt, was in dem letzten Augenblick des Lebens Stich hält, als die reinste Aufrichtigkeit in Ansehung der verborgensten Gesinnungen des Herzens“. (3)

Eine ähnliche Aufgabe wie Walter hat sich Windelband (4) gestellt, die Lösung ist aber eine verschiedene.

Die „Wucht der historischen Wirkung entspringt überall nur aus dem intimsten und konzentriertesten Wesen der Persönlichkeit“. „Und dies innerste Wesen ist bei dem Philosophen seine Weltanschauung, womit er die Eigenart seiner Persönlichkeit auf die Wirklichkeit projiziert“. Auch Kants überragende Stellung in der Geschichte beruht schliesslich darauf. Windelband betrachtet es daher als die würdigste Feier Kants, dessen „Weltanschauung in den monumentalen Grundzügen, wie er sie in seinen Werken niedergelegt hat, aus den Formeln des Systems herauszulösen“.

Der Kernpunkt von Kants Weltanschauung wird bezeichnet durch dessen neue und eigenartige Stellung zu dem fundamentalen Gegensatz der sinnlichen und der übersinnlichen Welt. „Die Verwischung der Grenzlinien zwischen den beiden Welten zu verhüten, erkannte er als die eigentliche Aufgabe seines Nachdenkens, und das hat ihn zum kritischen Philosophen gemacht“.

Deshalb ist es auch nur ein Element, ein notwendiges allerdings, wenn die Erkenntnis der übersinnlichen Welt in der Wissenschaft keinen Platz findet. Hat das Wissen hier kein Recht, so erreichen wir das Übersinnliche doch durch den Glauben, der ein System von Überzeugungen ist, „die aus den innersten Notwendigkeiten des menschlichen Lebens durch die philosophische Überlegung herausgelöst und in ihrer allgemeinen Geltung für die Vernunft erwiesen werden“. Das ist seine Bedeutung, „dass seine Metaphysik über die Theorie hinaus zu den grossen Wertinhalten des Lebens greift, um daraus das wesenhafte Bild des Ganzen zu gestalten“. Die Welt des Sinnlichen und des Übersinnlichen stehen zunächst wohl im Gegensatz, sie stehen aber doch „zunächst am Menschen, in dem innigsten Zusammenhange, das Leben der einen ist sinnvoll durch die andere bestimmt, und es fragt sich, welches im einzelnen und im ganzen diese Beziehungen sind“.

Alle wissenschaftliche Erkenntnis ist im Bezirk des Sinnlichen umschrieben. Vom Übersinnlichen giebt es keine Erkenntnis, wenn schon in der Erfahrung selber Motive stecken müssen, „die wenigstens zum Denken des Übersinnlichen mit Notwendigkeit führen. So verfehlt auch alle vorkantischen metaphysischen Versuche waren, so kann man doch dem metaphysischen Bedürfnis nicht nur in seiner psychologischen Not-

wendigkeit, sondern auch wegen seiner vernunftnotwendigen Erforderlichkeit nicht entgehen, und das rührt daher, dass der Verstand nach einer geschlossenen Totalität strebt, die die Sinnlichkeit in ihrer Grenzenlosigkeit nicht gewährt. Hieraus entspringen die Ideen, Aufgaben, Unbedingtes als abschliessende Totalität des Bedingten zu sehen; unsere Erkenntniskräfte erweisen sich für diese höchsten Aufgaben ihrem Wesen nach als unzulänglich. „Wo das Wissen versagt, tritt das Gewissen ein. Ist die theoretische Vernunft aus der höheren Sphäre des Übersinnlichen ausgeschlossen, so ist die praktische darin heimisch.“ „Der Mensch ist Ding an sich als Wille, aber als sittlicher Wille.“

Die sittlichen Aufgaben des Menschen können nur in der Welt des Sinnlichen realisiert werden. Damit hört die Erscheinung auf (nur vorgestellt) zu sein; unser Gewissen lehrt uns, dass darin eine Realität steckt, die dem sittlichen Zweckgesetze widerstrebt und ihm unterworfen werden soll. Alles wirkliche Menschenleben besteht in der Arbeit, sich in dem widerstrebenden Reich der Sinnenwelt zu verwirklichen. Diese Arbeit ist unendlich. Und so sind ebenso wie die Ideen für das Erkennen die Ideale für das Leben „Aufgaben, die niemals völlig erfüllt werden können, die aber trotzdem nicht nur vernunftnotwendige Bestimmungen enthalten, sondern auch die Richtpunkte, nach denen wir allein das Wertmass des empirisch Wirklichen zu fassen imstande sind“.

Wenn man in der empirischen Wirklichkeit das als das Wesentliche und Bedeutsame ansehen darf, dass sich in ihr, obschon nicht restlos, eine übersinnliche Zweckgesetzgebung realisiert, „so läge darin eine freilich über alle unsere wissenschaftliche Erkenntnis hinausgehende Deutung der tiefsten Wesens- und Lebensgemeinschaft zwischen beiden Welten“. In seinem grössten Werke, der Kr. d. U. soll Kant diese Auffassung als eine berechnete durchgeführt haben. In diesem Werke gewinnt er „im allgemeinen das Recht einer teleologischen Betrachtung der Sinnenwelt“, und „so darf sich diese ohne Verstoß gegen die Normen der wissenschaftlichen Erkenntnis auch den einzelnen Erscheinungen der Natur zuwenden, die den unmittelbaren Eindruck der Zweckmässigkeit machen: den Erscheinungen des Lebens“; so an den organischen Gebilden, so vor allem in der Geschichte, deren Verständnis als „Verwirklichung der übersinnlichen Zwecke in der Sinnenwelt“ Kants Weltanschauung vollendet.

Die Kant eigentümliche Stellung zum Übersinnlichen hat Kaftan (5) nach ihrer religiösen Seite in Betracht gezogen.

Philosophieren heisst ihm nach Gott fragen. Damit ist der Unterschied der Philosophie vom Glauben und von der Wissenschaft gegeben: „Glauben heisst nicht nach Gott fragen, aber wohl Gottes gewiss und froh sein, Wissenschaft aber heisst nach der Welt fragen“. Suchen wir die Lösung dieser Aufgabe der Philosophie und blicken wir uns in ihrer Geschichte um, so sehen wir „drei Antworten, drei Wege, die Antwort zu finden, drei führende Geister, deren einen wir uns anschliessen müssen“. Plato, Aristoteles oder Kant.

Aristoteles hat den ungangbaren, dem gewöhnlichen Menschenverstand aber immer nächstliegenden Weg gewiesen, durch die Erkenntnis der Welt zur Erkenntnis Gottes zu kommen.

Platos Weg ist die Selbstbesinnung des Geistes, ein Weg, den auch Kant ging. Aber wie Aristoteles suchte Plato Gott zu erkennen, freilich nicht durch die gewöhnliche Erfahrung und das was sie uns zeigt. „Nein, durch ein Erkennen, das aus der gottverwandten Seele des Menschen entspringt, ein Erkennen, das in der ausgegebenen Wirklichkeit das Bleibende, Ewige, Göttliche sucht“; Plato ist „mit seinem Fragen und Verlangen an der Welt hängen geblieben“.

Den dritten Weg führt Kant. Nicht im Erkennen kommen wir zu Gott, sondern nur durch die sittliche Erfahrung.

So wie Plato den Geist der griechisch-katholischen, Aristoteles den der römisch-katholischen Konfession charakterisiert, so ist Kant der Philosoph des Protestantismus.

„Die Philosophie Kants im tiefsten Kern ihrer Hauptgedanken verstanden, ist das Selbstbewusstsein des modernen Menschen“; das ist der Kernpunkt der Ausführungen Kühnemanns (6), die viele Berührungspunkte mit denen Windelbands zeigen. „Die Natur, welche die Wissenschaft entdeckt, ist Werk und That des Geistes.“ Der Stoff, den der Geist zu bearbeiten hat, ist beständig ein anderer bis in die Unendlichkeit, und so ist auch die Aufgabe der Wissenschaft eine unendliche. Auf das Jenseits der wahrnehmbaren Dinge verzichtet der moderne Mensch leicht, der seine Kraft an lösbare Aufgaben setzt

Auch in der Ethik erhebt Kant den Menschen und seine Kraft auf das Höchste, „indem er sie zugleich in seinen unverrückbaren Grenzen sieht“.

In seiner sittlichen Arbeit, in der tagaus tagein mit veränderten Verhältnissen neue Aufgaben an den Menschen herantreten, ist ihm das Reich des Unendlichen erschlossen.

Kants Ethik ist „in der Predigt der Pflicht die Botschaft der Freiheit. Nur dem Menschen ist es gegeben, das Leben zu stellen unter das eigene Gesetz. Er vermag der Gesetzgeber des eigenen Daseins zu sein, der Ausgang seiner Taten. Er bestimmt sich durch die Richtung seines Bewusstseins den Wert selber“.

Hierin liegt der besondere Wert des Menschen, hier seine Heiligkeit. Als sittliche Persönlichkeit gehört er einer höheren Welt an, deshalb muss er uns Zweck an sich selbst sein, nie Mittel zum Zweck, ein Satz, der uns das Ziel wahrer sozialer Bethätigung zeigt. Von dieser Seite des Menschen her lernen wir die Religion begreifen, von hier aus verstehen wir die Geschichte.

Auch der Kunst hat Kant die Freiheit erschlossen. „Sie soll nicht Wissenschaft sein, noch Moral, noch Religion, sondern eben Kunst“. Sie ist eine eigene Provinz des Geistes.

So hat Kant dies Bewusstsein des modernen Menschen umschrieben und beschrieben. Und wie seine Philosophie war, so war auch der Mann.

Kant war ein Grosser in der Geschichte der Menschheit, einer, der den Menschen ihren Weg zeigte, so feiert ihn Lipps (7). Und in seinen Ausführungen bekennt sich der bekannte Psychologe und Philosoph viel inniger zu Kant, zeigt er, dass er jenem Geisteshelden viel näher steht, als man es bislang annahm. Er wirft die Frage auf, was es denn sei, das

Kant entdeckt hat: „Ganz allgemein gesagt: das a priori. Nicht auf einem einzigen, sondern auf den verschiedenen Gebieten des menschlichen Geisteslebens. Und damit zugleich oder eben darin hat er die Autonomie des Geistes entdeckt, des erkennenden und des sittlich wollenden, die Autonomie des Verstandes, des Gewissens und die Autonomie des religiösen Bewusstseins. Und er hat entdeckt den Träger dieser Autonomie, das autonome Ich, das Vernunft-Ich. Er hat es entdeckt, indem er es schied von dem Trieb-Ich oder Instinkt-Ich, dem innerlich oder äusserlich gebundenen Ich“.

Dies ist der göttliche Mensch im sinnlichen, die Idee des Menschen, die Plato ahnte, der Mensch, den Jesus lehrte und lebte.

Und so wie Kant diesen Menschen entdeckte, so kann er uns „Führer sein im Finden des autonomen Ich, Führer zur geistigen und sittlichen und religiösen Freiheit. Es ist dasselbe, wenn ich sage, er kann uns Führer sein zur Wahrhaftigkeit“. Diesen Gedanken führt Lipps durch die Teile der Kantischen Philosophie durch, wobei er besonders lichtvoll die Lehren des kategorischen Imperativs auseinandersetzt.

Kant ist eine grosse Persönlichkeit, ein hervorragender historischer Faktor nicht nur in der Vergangenheit; ein Wegweiser auch in unseren Zeiten.

In ähnlichem Sinne spricht sich Benno Erdmann (8) aus. Die materialistische Geschichtsauffassung glaubt die geistigen Kräfte der grossen Persönlichkeiten aus der Darstellung der Geschichte eliminieren zu müssen. Sie sieht in den Werken der grossen Geister nur den Überbau ökonomischer Vorgänge und findet nur in den ausgelösten Impulsen der Massen die Faktoren, welche die Geschichte unseres Geschlechtes bedingen. Demgegenüber sind wir „überzeugt, dass es Geisteshelden giebt, die ungleich bestimmender auf ihre und die folgenden Generationen einwirken, als sie selbst von der Generation, in der sie aufwachsen, bestimmt werden“. Ein solcher Grosser war Kant, „der erste grosse deutsche Philosoph, dessen Lebensanschauung ein nationales Gepräge trägt“. Seine zweimal mit Macht und Nachdruck einsetzende Wirksamkeit besteht, obwohl seiner Darstellungsart und Gedankenführung der Reiz künstlerischer Anziehungskraft fehlt. Das spricht nur für die Macht seiner Gedanken. Kant ist ein discursiver Denker, ein Gelehrter, der in mühereicher Arbeit Herr seines Stoffes wird, ein Systematiker durch und durch, kein intuitiver Kopf, dem die originalen Gedanken wie von selber kommen. Er gehört auch nicht zu jenen selbständigen Geistern, denen wie etwa Leibniz die Gedanken beim Studium anderer zufließen. Auch zu jenen starren Naturen, wie etwa Fichte, Schopenhauer, Comte, gehört er nicht, „die einmal als richtig erkannte Gedanken mit zäher Energie festhalten, so dass ihre spätere Entwicklung wesentlich deduktiv verläuft. Gerade in der Zeit seiner stärksten inneren Arbeit wird ihm die Überzeugung zu einem bedeutsamen Hilfsmittel seines Forschens, dass es notwendig sei, sich in die entgegengesetzten Richtungen möglicher Weltauffassung hineinzudenken, um festzustellen, wie sich ihre Einseitigkeiten von einem höheren Standpunkt aus überwinden lassen“. Kant sucht also auch entgegengesetzten Anschauungen gerecht zu werden und überwindet sie, indem er sie in

ihrer Berechtigung als Bausteine verwendet. Damit gewinnen sie eine andere Stellung. An die Stelle der Metaphysik ist die Erkenntnislehre getreten. Selbst wenn diese sich als unzulänglich erweisen sollte, so kann es doch „nicht sein, dass die Philosophie als Wissenschaft zu der alten Bildertheorie des Dogmatismus kann, ohne diese Arbeit durch eine wissenschaftliche Untersuchung der Bedingungen unseres Erkennens und Denkens gesichert zu haben. In der Ethik überwindet er den Sensualismus und den Hochmut des Intellektualismus, und findet er in der Würde der Persönlichkeit und im guten Willen das wahrhaft Gute. Da auf der sittlichen Gesinnung nicht auf dem Wissen der Glaube beruht, so ergibt sich daraus die Notwendigkeit: „der Toleranz in allen Glaubenssachen als solchen: des Wissens gegen den Glauben, des Glaubens gegen das Wissen und die verschiedenen Formen von Glaubensüberzeugungen untereinander“.

Der Weg zu den allgemeinen Problemen führt durch das Grosse der Leistungen und damit des Wesens von Kant hindurch. Welchen Weg man auch einschlagen mag, stets wird man Kant dankbar sein, der da war: „ein König im Reiche der Geister, der nicht anderes sein wollte als ein treuer Diener der Gesamtheit und ein erster Diener dieser Gesamtheit war“. Kant gehört allen an, dem Leben und der Wissenschaft; und allen ihren Fakultäten. Freudenthal (9) zeigt uns dies in seiner Rede, die bei aller notwendigen Kürze ein Gesamtbild von Kant entwirft. Er erzählt uns, wem Kant entstammte, wie er seinen Eltern eine dankbare Erinnerung bewahrte, wie er die Schulen zurücklegte, und 1740 in die philosophische Fakultät der Königsberger Universität aufgenommen wurde. Er hat sich nie der Theologie gewidmet. Knutzen war sein vorzüglichster Lehrer, der ihn mit den Gedanken Leibnizens und Wolfs, aber auch Newtons bekannt machte. „Unter diesen Einflüssen entwickelte sich in ihm der Zug zu rein verstandesmässiger Auffassung der Welt und zu der geistigen Freiheit, die unabhängig von Vorurteilen und Autoritäten sich lediglich den Gesetzen des Denkens und den Thatsachen der Erfahrung unterwirft.“

Schwer hatte Kant mit der Not das Lebens zu kämpfen und dennoch konnte er 1745 als „ein fertiger Gelehrter“ die Universität verlassen; Fr. deutet uns die Leiden und Freuden der Hauslehrer- und Privatdozentenzeit an, bis Kant eine Professur erhielt. Ein ungeheures Wissen sammelte er an, er wurde der einflussreichste Philosoph, musste dafür aber mit dem Verzicht auf die reinsten Freuden des Lebens zahlen. Er wanderte einsam durchs Leben; ein Mann von eisernem Charakter, dessen Fehler nur Fehler seiner Vorzüge sind.

Allen Fakultäten gehört er an. Für die Theologie bedeutet fast jedes seiner grösseren philosophischen Werke ein Markstein in ihrer Geschichte. Der Rechtswissenschaft hat er die Grundzüge einer Rechts- und Staatslehre gegeben. Auch der Medizin ist er nicht fremd geblieben. Auf dem weiten Gebiete der naturwissenschaftlichen und mathematischen Forschung seiner Zeit ist er durchaus heimisch, „und dieses Wissen bildet die feste Grundlage seiner philosophischen Untersuchungen“. Nur der Geschichte hat er wenig Teilnahme geschenkt. Fr. zeigt alsdann die

Grundlinien von Kants kosmologischen und philosophischen Anschauungen; und zwar spricht er wesentlich als Historiker. Ich hebe aus seinen Ausführungen einige Gedanken heraus, die mir wesentlich erscheinen: „man missverstehe Kant und sein Werk nicht. Er hat die Grenzen der Wissenschaft festgestellt, aber ebenso wohl nach der Seite der Metaphysik, wie nach der Seite der Naturwissenschaft. Die Metaphysik ist von Grund aus zerstört: Gott, Unsterblichkeit und Freiheit können nicht bewiesen werden, wie Sätze der Mathematik. Aber so wenig wie die Geltung jener hohen Ideen theoretisch dargethan werden kann, so wenig kann ihre Ungültigkeit erwiesen werden. Wie Kant der Metaphysik das Bejahren, so hat er den Erfahrungswissenschaften das Verneinen jener Vernunftideen verboten. Die Naturwissenschaft würde ihre Befugnisse überschreiten, wenn sie das zu leugnen wagte, was niemals Gegenstand der Erfahrung werden kann. Die Welt der Erscheinungen zu beschreiben, die Gesetze der Bewegungen festzustellen ist die grosse Aufgabe, die ihr zugefallen ist. Geht sie über diese Grenze hinaus, verbindet sie sich mit dem Materialismus, sieht sie den raumfüllenden Stoff als einzige Realität an, so wird sie selbst zur Metaphysik“ „Kant hat den höchsten Wert darauf gelegt, mit dem Wissen nicht auch den Glauben an jene Ideen vernichtet zu haben“. Sie haben in der Ethik ihre Wurzel. Die Kr. d. U. übergeht der Redner. Mit seiner Philosophie „ist Kant der Erzieher des eisernen Geschlechtes geworden, das in der Zeit der Fremdherrschaft die Hoffnung besserer Zeiten nicht aufgab, dem Feinde sich nicht beugte, und als die Stunde der Erhebung geschlagen hatte, alles dahingab für die Rettung des Vaterlandes“. Im Anschluss hieran zeigt Fr. wie Kant auf die Einzelwissenschaften eingewirkt hat, und wie er „die bestimmende Macht für die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts“ war. In ihm haben sich die edelsten Eigenschaften des deutschen Volkes verkörpert: „Geisteskraft und Herzensfrömmigkeit, Pflichttreue und Arbeitsfreudigkeit, Wahrheitsdrang und Wahrheitsmut. Diese Tugenden aber altern und sterben nicht“.

Sucht Freudenthal uns ein Gesamtbild von Kant und seiner Philosophie zu geben, so fasst Liebm ann (10) neben Kants wissenschaftlicher Persönlichkeit nur die Naturgeschichte des Himmels, die Kritik der reinen Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft ins Auge, nachdem er kurz die Beziehungen Jenas zu Kant skizziert hat. „Kants Persönlichkeit, aus welcher ja der Charakter seiner Philosophie als Frucht herausgewachsen ist, enthält eine ganz eigentümliche Mischung von kaltblütiger Ruhe und kühner Energie, von besonnener Selbstkritik und schöpferischer Geisteskraft, von berechnend abwägendem Verstand und einer Initiative, die ins unermessliche geht, die selbst vor den äussersten, paradoxesten Konsequenzen nicht zurückscheut. Nüchtern, trocken, kühl und klar war er, ein ausgeprägtes Phlegma, mit einer erheblichen Dosis von Ironie und schalkhaftem Humor. Aber unter der kühlen Oberfläche keimten, wuchsen und reiften in der Tiefe Riesengedanken; gigantische Gedanken, die ins Ungeheuere hinausgreifend die ganze Welt zu umfassen, zu durchdringen suchten, die ganze Aussenwelt, dann die ganze Innenwelt, und das rätselhafte Verhältnis, das zwischen Aussenwelt und Innenwelt

besteht. ppelsinnig ist ja dieses Verhältnis. Denn einerseits ist der Mensch zweifellos ein Produkt der Natur; andererseits aber ist, in einem gewissen Sinne, die Natur ein Produkt des Menschen. Dieses Letztere eben hat Kant auf der Höhe seiner kritischen Philosophie entdeckt.⁴ Es ist die Autonomie der Vernunft. Sie schreibt der Natur Gesetze vor. Die Welt, die wir kennen, die Natur, die uns als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist, liegt innerhalb des Bewusstseins, „sie ist Bewusstseinsinhalt, Bewusstseinsphänomen“; sie trägt den Charakter des menschlichen Erkenntnisvermögens an sich und ist durch dessen intellektuelle Struktur bedingt. In paralleler Weise schreibt die Vernunft dem Willen Gesetze vor.

Autonomie setzt Freiheit voraus und der innerste Centralpunkt der Kantischen Philosophie ist daher die Kernfrage: „Wie ist Freiheit vereinbar mit der kausalen Naturnotwendigkeit?“

„Kant hat seine Antwort darauf gegeben! — Man darf sagen: die ganze kritische Philosophie Immanuel Kants, sein transscendentaler Idealismus ist eine neue, originelle, höchst tiefsinnige Lösung des uralten Problems; ist die tiefstnimmigste Antwort, welche jemals ein philosophischer Denker gegeben hat.“

Ein Gesamtbild der Kantischen Philosophie sucht auch A. Riehl (11) zu geben, aber mehr als Systematiker, denn als Historiker. Er sucht uns mehr über das Wesen von Kants Philosophie zu lehren und uns zu Kant zu führen, als uns über ihn und den Inhalt seiner Philosophie zu orientieren, wenn er sich auch der historischen Darstellung als Mittels bedient. Kant stand der Metaphysik schon in der vorkritischen Zeit skeptisch gegenüber, so sehr er auch ihre Aufgaben respektierte. Diese schien ihm aber nicht im Nachspähen nach den verborgenen Eigenschaften der Dinge, sondern in der Erkenntnis der Grenzen der menschlichen Vernunft, zu liegen, ein Gedanke, der auch seiner kritischen Philosophie als Aufgabe geblieben ist. Diese stellte in ihrem theoretischen Teile eine ganz neue Wissenschaft dar, „von der selbst die blosse Idee unbekannt war: die Wissenschaft der unabhängig von der Erfahrung über Dinge urteilenden Vernunft . . . Und neu wie der Gegenstand, in dieser Begrenzung und Aussonderung ist auch die Methode des Werkes“. Schon die Fragestellung Kants ist von entscheidender Bedeutung. Es kommt ihm nicht darauf an, festzustellen, auf Grund welcher Vorgänge sich Erfahrung entwickle, welche seelischen Vermögen und Kräfte dabei ins Spiel treten, „er unterscheidet und prüft die Erkenntnisarten . . . Er nimmt seinen Ausgang von den exakten oder rationellen Wissenschaften, der Mathematik, der allgemeinen Naturwissenschaft, und von dem Begriffe der Erfahrung und in der Art, wie er beides: Wissenschaft und Erfahrung verbindet, zeigt sich die Besonderheit und Tiefe seines Geistes“.

„Erscheinungen werden in der Erfahrung auf Gegenstände bezogen, die nicht selber wieder erscheinen, sondern als die bestimmenden Ursachen der Erscheinungen gedacht werden.“ Aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung leitet Kant die allgemeinen Gesetze der Natur ab, die es sind als Gesetze der Erfahrung der Natur und er geht noch tiefer, er führt sie auf die Einheit eines denkenden Bewusstseins überhaupt zurück,

ohne die es überhaupt keine Erkenntnis, also auch keine Erfahrung, die Erkenntnis von Gegenständen der Erscheinungen ist, geben kann.

Dies ist der erste positive Satz der Kr. d. r. V. Erfahrung ist Erkenntnis; dass aber auch die Umkehrung gilt, dass Erkenntnis nur in der Erfahrung ist, beweist Kant im 2. Teil jenes Werkes. Die Vernunft kann nur methodische Begriffe gewinnen, die als die obersten Richtpunkte der Forschung von Bedeutung sind.

Der Philosophie hat es nie genügt, nur Wissenschaftslehre zu sein. Der Philosoph ist zugleich „ein Lehrer im Ideal“. Kant ist diesem Ideal in Lehre und Leben nahe gekommen wie nur wenige. „Auch ihn zählen wir deshalb zu den Philosophen der Lebensführung und seine Moralphilosophie erscheint uns als das Gesetzbuch des sittlichen Handelns.“ Kants Ethik wurzelt im Begriff der Autonomie, d. h. in der Leitung des Willens durch die Vernunft, in der Freiheit. Hierdurch wird der Mensch über die Natur emporgehoben, hierin wurzelt seine Würde, und so gipfelt die Ethik in der „lebensvollsten Idee, in der erhabenen Idee der Persönlichkeit . . . der Menschheit im Menschen“.

Freiheit und Natur kommen in der Kr. d. U. zum Ausgleich. Der Zweck, der im Reich des Willens heimisch ist, erweist sich als Beurteilungsprinzip der organischen Formen in der Natur. Der „Newton des Grashalms“ ist auch heute noch nicht erschienen. Kant hat in der Philosophie eine Revolution hervorgerufen. Das Wesen seiner Lehren wird sich erhalten, auch wenn die Form zerbricht. „Und so ist die Rückkehr zu Kant in Wahrheit einem Fortschritt gleich zu achten.“

Als deutschen Nationalphilosophen, als die Verkörperung des deutschen Geistes, feiert Cohen (12) Kant. Und worauf beruht es, dass Kant der Philosoph des deutschen Volkes ist? „Was Kant von allen grossen Philosophen vor ihm unterscheidet, besteht darin, dass er zuerst ein System der Philosophie errichtete.“ Was etwa bei Aristoteles etwas derartiges sein soll, ist zugleich System des gesamten Wissens, „so muss es ihm an der Einheit gebrechen, welche das System der Philosophie erheischt“.

Kant war vorzugsweise ein Schüler Newtons, in dessen Methode er den Grund des wissenschaftlichen Charakters der Naturforschung erkannte. Newton dachte aber nur aus dem Geiste der Mathematik und mathematischen Naturforschung heraus. Durch diese Einsicht wurde Kant zum ersten Systematiker der Philosophie, so konnte er erst es werden, weil jetzt erst ein System der Prinzipien erreicht war. Kant ist „der Schöpfer nicht eines, sondern des Systems der Philosophie, von dem es sich verstehen lässt, dass er der Philosoph seines Volkes werden konnte“. In echt platonischem Geiste, der in ihm wieder lebendig wurde, heisst er, dass die Logik im Systeme den ersten Spatenstich thue. Wie etwas derartiges wie exakte Erfahrungserkenntnis möglich ist, bildet das genau bestimmte Urproblem der theoretischen Philosophie. „So wird die exakte Wissenschaft dasjenige Faktum, auf welches seine Logik bezogen, in welchem seine Philosophie begründet wurde“. Er stellte die wissenschaftliche Vernunft in ihrer Reinheit, d. h. die Wissenschaft in ihren Prinzipien dar. Sein Idealismus darf sich mit dem wissenschaftlichen Realismus

identifizieren: er ist nicht der träumende Idealismus, der Realismus des Selbstbewusstseins, er ist der Idealismus der Prinzipien; die, als Grundlagen vom Inventar der Begriffe und der Erkenntnisse ausgezeichnet, sich selbst rechtfertigen nach dem Vorbild der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaften. „Der Idealismus ist zwar in den mathematischen Ideen erdacht worden; aber in der Idee des Guten strebt er seine Vollendung an. Die Logik muss zur Ethik führen, sie führte Kant geradlinig zu ihr.“ Die dogmatische Metaphysik musste zersetzt werden, das übernatürliche Ding des Absoluten musste in ein Gebinde von Aufgaben und Problemen aufgelöst werden, deren Lösung die Ethik bringen sollte. Der Fortschritt von der Religion zur Ethik ist notwendig. „Das Sein, und wenn es nach Jahrtausenden zählt, darf nicht entscheiden über das Sollen.“ Das Unbedingte der Metaphysik tritt in der Ethik als ein wahrhaft Absolutes zu Tage; das Unbedingte der sittlichen Idee. Beim Menschen darf ich nicht stehen bleiben bei der Frage, was er sei. „Die Ethik lehrt, was er sein, was er werden soll. Natur und Geschichte sind dabei als Quellen sorgsam zu erforschen, aber sie entscheiden nicht über das sittliche Schicksal, über die Aufgabe des Menschen zur Sittlichkeit.“ Die Ethik führt zur Autonomie. Hier ist aber nicht die Frage und kann es nicht sein, wie sich die Freiheit zu Gott oder zur Naturkausalität stellt, sie ist kein Naturgesetz, wohl aber ein Vernunftgesetz; sie ist „als das Prinzip des Vernunftglaubens, eine Fortsetzung der Methode des reinen Idealismus“.

„Die Logik hatte zur Ethik den Weg gewiesen und gebahnt. Der ethische Geist wurde nun aber zum Spürsinn für alle menschliche Kultur.“ Kant hat die Selbständigkeit der Kunst festgestellt, aber auch ihren „ungebrochenen Zusammenhang mit der Natur und der Sittlichkeit“ zur Offenbarung gebracht. In der Erkenntnis des Genies gipfelt sein System. Kant war selber eins, an dessen Werk man sein Leben setzen muss. „Ein Jahrhundert ist seit seinem Tode verflossen. Aber noch manches Jahrhundert mag kommen und gehen, ehe seines Gleichen wieder erscheinen wird.“

Manche Berührungspunkte mit Cohens tiefer Rede zeigen die Ausführungen Natorps (13). Auch für ihn ist Kant ein deutscher Philosoph, die Verkörperung deutschen Geistes und damit zugleich seine Philosophie Kulturphilosophie. Sie stellt die Methode dar, Kultur zu schaffen, es sei als Erkenntnis, ethische Norm oder Kunstwerk. Das Werk Kants besteht nicht in einigen Sätzen, die er hinterlassen, er hat uns die Methode gegeben. Das Höchste was Philosophie geben kann, denn diese ist „eine fortwirkende Kraft, Gedanken zu erzeugen, nicht bloss ein einzelnes gedankliches Erzeugnis“. Die Einwände der Empiristen gegen Kants Erkenntnistheorie übersehen, dass er die Grundfunktion des Erkennens, die Synthesis in reine und nicht reine, d. h. empirische schied; die Erfahrung war ihm aber selbst Problem. Der Vorwurf, dass in Nietzsche sich Kants Autonomie selbst auflöse, wird entkräftigt und auf die soziale Bedeutung von Kants Ethik hingewiesen: ihre Wichtigkeit für das Erfassen der Religion beleuchtet; Gedanken, die Natorp in einer Reihe früherer, wohlbekannter Werke ausgeführt hatte. Auch für die Kunst ist die Philosophie von Bedeutung. „Strebt die moderne Kunst, kurz gesagt, zu einem ver-

tieften Kulturbewusstsein, so strebt sie eben dahin, wohin seit Kant die Philosophie strebt.“

Külpe (14) schildert uns zunächst die Fäden, die seine Universität mit Kant verbanden. Schon in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts erstand dort Kant ein warmer Verehrer, ein treuer Anhänger: Maternus Reuss. Er sah in Kant nicht den Allzermalmer, sondern den Philosophen, der den moralischen Glauben auf immer gereinigt und vor der Ausartung in Aberglauben und Unglauben bewahrt habe. Es gäbe keine protestantische und katholische Philosophie. Er suchte daher das Studium von Kants Philosophie zu fördern, was ihm bei den aufgeklärten Anschauungen des damaligen Fürstbischofs Franz Ludwig v. Erthal möglich war. Sein Nachfolger im Lehramt, der „weit schärfere und selbständigere Denker“, Dr. theol. Andreas Metz, hatte sich schon als Gymnasiallehrer als Anhänger Kants erwiesen. Der idealistischen Fortbildung der Kantischen Philosophie stand er als Gegner gegenüber, er glaubte an die Notwendigkeit einer anthropologischen Fundamentierung der Philosophie.

Kant vereinigt den Tiefsinn der Mystiker mit der Verstandesschärfe der Aufklärer. Er hat den Begriff der Erkenntnis begründet; den er zu eng fasst. Er ist ausgezeichnet durch die Merkmale allgemeiner und notwendiger Geltung und durch die Bedeutung als Erweiterung unseres Wissens. Der Weg, auf dem er seine Aufgabe zu lösen sucht, behält ihren Wert, auch wenn man die Resultate im Einzelnen nicht mehr anerkennen sollte. Durch seine Methode hat Kant eine Versöhnung von Empirismus und Rationalismus, Skeptizismus und Dogmatismus gegeben. Die Grundzüge der Kantischen Ethik zeichnen sich durch eine grosse Einfachheit aus, „bringen eine gewisse Erfahrung unseres sittlichen Lebens mit kraftvoller Einseitigkeit zur treffenden Darstellung“; nämlich das Pflichtbewusstsein. Auf die Ethik gründet sich die Metaphysik. „So sehen wir in Kant vor allem eine wissenschaftlich-persönliche Einheit von drei Momenten, der Überlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit der Autonomie des Erkennens und Wollens und dem Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen.“

Die bedeutsame Eigenart der Lebensanschauung Kants besteht in der Lehre, „dass wir einen umfassenden philosophischen Standpunkt, eine Weltanschauung von dauernder Wahrheit nur vom Subjekt aus gewinnen können, dass wir in Wissenschaft, Philosophie und Religion über den subjektiv-menschlichen Standpunkt nicht hinaus gelangen.“ Das ist das Thema der Rede Götz Martius (15). Damit will Kant nicht dem Skeptizismus dienen, sondern vielmehr die Erkenntnis tiefer gründen, ihre Tragweite und Grenzen feststellen und das Problem des Gemeinschaftslebens als Erzeugnis der Einzel-Subjekte lösen.

Kant hat gezeigt, dass man das, was für uns denknotwendig ist, nicht zu absoluten Dingen machen darf, ohne sich in Widersprüche zu stürzen. So ist der absolute Raum nur die Form der sinnlichen Anschauung. „Aus dem Raum die absolute Daseinsform der Dinge machen, heisst über das tatsächlich Gegebene und damit über den bedingten menschlichen Standpunkt hinausgehen, sich eine Einsicht anmassen, welche wir nicht besitzen und nicht besitzen können. Wir dürfen und können nur vom

Subjekt aus unsere Stellung zu den Dingen finden.“ Ebenso verhält es sich mit den denkwürdigen Begriffen, sie sind subjektiv, aber nicht Dinge, Substanzen. Sind aber die Gesetze der Natur subjektiv, so lehren sie uns die Erscheinungen, nicht die Dinge an sich zu erfassen. So weit es sich aber um die Erkenntnis der Erscheinungen handelt, redet er, so weit es geht, der mechanischen Erklärung das Wort. An den organischen Gebilden hat die mechanische Erklärung ihre Grenze. „Damit lehnt Kant von vornherein nicht bloss den späteren Darwinismus, sondern auch jeden anderen Versuch, die Zweckmässigkeit der Lebensformen erklären zu wollen, ab. Dem Neovitalismus jedweder Art würde Kant entgegenhalten, dass die Annahme einer besonderen, die Materie in das Zweckmässige zwingenden Kraft einen inneren Widerspruch enthalte.“ Es giebt nur mechanische Kräfte, keine solchen, die hinter der Wirklichkeit thätig sind. „Die Zweckmässigkeitsbetrachtung muss die wissenschaftliche Zergliederung ergänzen; sie kann es, weil die Erkenntnis der Mittel keine absolute Einsicht darstellt, . . . sie muss es, weil die mechanischen Vorgänge das Ganze der Erscheinungen nicht erfassen.“ Kants theoretische Auffassungen sind auch für die Psychologie von Wichtigkeit. Sie stimmen einer funktionellen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele bei, sie lehnen die Identitätslehre oder die „idealistische Vorstellung letzter psychischer Einheiten als ontologische Grundlagen der Entwicklung“ ab. Er sprengte die beengende Theorie der monadenhaften Existenz geistiger Erscheinungen.

Dem Zweckgedanken geht die Ethik nach. Die Teleologie führt zur Theologie: „Das Sittengesetz stammt nicht von Gott, es führt zu Gott.“

Sittlich ist der Mensch, „der im Gemeinschaftsleben seine Aufgabe, seine Pflicht als Selbstzweck erfüllt“, aber die Pflicht, die ihm seine Vernunft zeigt; die Autonomie.

Kants Philosophie ist in eminentem Sinne eine Philosophie des Friedens. „Den Menschen in seiner Vollendung hat sie im Auge; ihr Inhalt ist die tiefste Begründung, welche die Humanität bis heute gefunden hat.“

Der psychologische Gesichtspunkt tritt am stärksten bei Jerusalem (16) in den Vordergrund, das drückt sich sehr prägnant schon in der Auffassung des Kritizismus aus: „alle unsere Wahrnehmungen müssen — und das ist der neue, umwälzende Gedanke bei Kant — von unserem Verstande erst geformt und gegliedert werden, damit daraus Erfahrung entstehe. Das Suchen nach diesen, wie Kant überzeugt war, angeborenen Formen des Verstandes ist die Wendung zum Kritizismus.“ Um Kants Leistung zu erkennen, muss man einen Blick auf die Geschichte der Erkenntnis-kritik werfen und Kants Ideen „von dem dialektischen Beiwerk befreien, das so oft den wahren Sinn der Kantschen Gedanken verdunkelt hat und noch verdunkelt“.

In der Geschichte hatte sich, nicht am wenigsten auch durch die grossen Entdeckungen der Naturwissenschaft, herausgestellt, dass Wahrnehmung noch keine Erkenntnis ist; so wichtig sie auch für diese sein mag, es gehört eine verstandesmässige Verarbeitung dazu, Erkenntnis daraus zu schaffen. Aus diesen beiden Seiten der Erfahrung entwickelt sich

der Gegensatz des Sensualismus und Rationalismus, die Kant in einer genialen Synthese verband. Und der Kern dieser Synthese „ist nichts anderes, als die Verwertung der Tatsache unseres Ichbewusstseins für die Formung und Objektivierung unserer Erkenntnisse“. . . . „Er hat die unumstössliche und noch lange nicht hinreichend verwertete Wahrheit erkannt, dass die Affektionen unserer Sinne für uns erst dann zu Tatsachen, zu Wirklichkeiten werden, wenn sie durch unser Ichbewusstsein hindurchgehen, wenn sie von diesem Zentralorgan unserer Seele geformt und gegliedert werden, wenn sie unserem Wesen einverleibt werden.“ Die Funktion des erkennenden Ich vollzieht sich im Urteilen. Dass Kant dieses „Ich“ durch die von Aristoteles überkommenen Arten der Urteile erfassen wollte, war ein Irrtum. „Wollen wir Kants Erkenntnistheorie wirklich verstehen und als Unterbau für weitere Forschung benützen, so müssen wir uns kurzweg entschliessen und sagen: Fort mit der Kategorientafel und fort auch mit der Apriorität von Raum und Zeit“. Die letztere Anschauung gründet sich auf die angebliche Apriorität der Geometrie, es „bricht sich aber in immer weiteren Kreisen die Überzeugung Bahn, dass die Axiome der Geometrie empirischen Ursprung haben“.

Kants Ethik ist trotz der psychologischen Unmöglichkeiten, die er fordert, und trotz der logischen Widersprüche in seiner Beweisführung eine That von epochemachender Bedeutung; er verlangt Unerfüllbares, um uns mit ewigem Vorwärtstreben zu erfüllen.

Auch der Ästhetik hat er neue Bahnen gewiesen. „Indem er die Freude am Schönen als ein „uninteressiertes Wohlgefallen“ bezeichnete, hat er eine psychologische Wahrheit ausgesprochen, die wir nur weiter auszugestalten brauchen, um zu einer vollständigen Psychologie des ästhetischen Geniessens zu gelangen.“

Wie Jerusalem Kant psychologisch auffasst, so kann er sich auch nur eine psychologische Weiterbildung seiner Lehren denken. Die Auffassung der Transscendentalphilosophen lehnt sich nur äusserlich an Kant an, ohne den tiefen Sinn seiner Philosophie erfasst zu haben. Sie bleibt immer auf demselben Punkte stehen. „Wirklich fördern können wir daher Kants so genial angelegte Einsicht in den Prozess des Erkennens, wenn wir auf Grund der heute doch etwas weiter gekommenen Psychologie und unter Anwendung des Entwicklungsgedankens das Erkennen als Lebensvorgang auffassen, der mit den anderen Lebensvorgängen in der innigsten Wechselbeziehung steht.“

Wir sehen hier eine Anschauung, die zu den übrigen, angeführten Ausführungen in einem diametralen Gegensatz steht, mögen auch jene hie und da unterschieden sein. Ist Kant es anzurechnen, dass er so „vieldeutet“ ist?

Falckenberg (17) erblickt in der Vieldeutigkeit der Ergebnisse der Kantischen Philosophie nichts weniger als einen Mangel und er setzt sich die Aufgabe von der Vielseitigkeit der Impulse, die Kant entsandt, ein flüchtiges Bild zu entwerfen.

„Wie die Fülle der Deutungsversuche für die Tiefe der Hamletdichtung spricht, so giebt es keinen schlagenderen Beweis für die Grösse unseres Denkers, als diese Buntheit der Saaten, die auf seinem Acker auf-

geschossen sind. Dies bekundet — nicht sowohl, wie die strengen Neukantianer es ansehen, ein betrübendes Unvermögen des Verständnisses für den Nerv der Kantischen Kritik, als — einen Reichtum, eine Fülle und Tiefe der Konzeptionen, wie sie kaum ihres Gleichen hat. Hier wiederholt sich in erhöhtem Masse, was bei den sokratischen Schulen erlebt worden. Ein solcher Segen an verschieden gearteten Kindern ist keinem Philosophen beschieden gewesen, wie diesem kinderlosen Manne.“

Falckenberg schildert dann ganz kurz den Fortgang der von Kant gegebenen Anregungen über Fichte, Schelling zu Hegel. Die Wiedererweckung Kants durch Fortlage, Kuno Fischer, Liebmann, Helmholtz, Lange, der Neukantianismus in seinen verschiedenen Schattierungen werden skizziert, alles in der Kürze, die eine weitere Kürzung nicht vertragen. Ich begnüge mich daher zum Schluss, die von Falckenberg gegebene Gruppierung der Kantischen Schulen der Gegenwart anzuführen. Sie sind in Fächerform gruppiert, und werden nach rechts immer metaphysischer, nach links positivistischer, in der Mitte steht der Neukantianismus.



In der Festesfreude verstummt die Kritik. Sie wäre ein Unrecht. Aber wenn die Alltagsorgen eintreten, und die Arbeitsstimmung uns übermannt, tritt sie wieder in ihr Recht und wir fragen uns nach dem Gewinne aus dem, was an unserem Auge vorbeigezogen, wir fragen, was wir aus allem diesen festhalten können.

Es mag in der Natur der Sache liegen, dass der Ertrag ein höherer ist für den Historiker, als für den Systematiker. Ein solcher Tag drängt dazu, sich das Ganze der Persönlichkeit vor Augen zu stellen, weniger die Einsicht im Einzelnen zu fördern.

Dass Kants Weltanschauung auch für die Gegenwart noch von Bedeutung ist, zeigt sich von der flüchtigsten Auffassung bis zu den tief-sinnigen Ausführungen Windelbands, die ich bewundere, so wenig ich ihnen zustimmen kann.

Aber auch seine wissenschaftliche Bedeutung als Begründer der Transscendentalphilosophie ist in weiteren Kreisen anerkannt, seine transscendentale Methode hat auch bei solchen Denkern Anerkennung gefunden, die man eher als Gegner sich gedacht hätte. Bedeutende Psychologen haben sich günstig darüber ausgesprochen, wie die feinsinnigen Ausführungen von Külpe, Lipps und Martius beweisen. Jerusalem freilich steht ihm fern. Das mag auf Denkgewohnheit beruhen, sieht er doch eine grosse Ähnlichkeit mit Kants Philosophie in der stoischen Erkenntnislehre!

1) Immanuel Kant. Ansprache an die Königsberger Studentenschaft. Gehalten von Dr. Ludwig Busse, Univ.-Prof. in Königsberg. R. Voigtländers Verlag, Leipzig 1904.

2) Zum Gedächtnis Kants. Rede zur hundertsten Wiederkehr des Tages seines Todes in der Aula der Albertina am 12. Februar 1904, gehalten von Dr. Julius Walter, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Königsberg. Gräfe & Unzer, Königsberg i. Pr. 1904.

3) Dieser Trost in der Sterbestunde ist aber auch nach Walter nicht der Rechtsgrund der Hoffnung, was ich hier betone, um nicht eine irrige Auffassung von Walters Ausführungen auf Grund des aus Kant stammenden Citats zu verschulden.

4) Immanuel Kant und seine Weltanschauung. Gedenkrede zur Feier der 100. Wiederkehr seines Todestages, an der Universität Heidelberg gehalten von Wilhelm Windelband. Heidelberg 1904, Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

5) Kant, der Philosoph des Protestantismus. Rede, gehalten bei der vom Berliner Zweigverein des evangelischen Bundes veranstalteten Gedächtnisfeier am 12. Februar 1904 von D. Julius Kaftan. Verlag von Reuther & Reichard, Berlin 1904.

6) Kant. Rede, gehalten bei der Kantfeier in Posen von Kühnemann. Kunstwart, Jahrg. 17, p. 618—627.

7) Zur Jahrhundertfeier des Todestages Immanuel Kants, von Prof. Lipps, München. Deutschland, Monatsschrift für die gesamte Kultur. 2. Jahrg., p. 673—689.

8) Immanuel Kant, von Benno Erdmann. Bonn, Verlag von Friedrich Cohen. 1904.

9) Immanuel Kant. Rede bei der von der Breslauer Universität veranstalteten Gedenkfeier am 12. Februar 1904, gehalten von Prof. Dr. J. Freudenthal. Breslau, M. & H. Marcus 1904.

10) Immanuel Kant. Eine Gedächtnisrede, gehalten am hundertjährigen Todestage Kants, den 12. Februar 1904 vor versammelter Universität in der Collegienkirche zu Jena von Otto Liebmann. Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner 1904.

11) Immanuel Kant. Rede zur Feier des hundertjährigen Todestages Kants, gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg von Alois Riehl. Halle a. S., Max Niemeyer 1904.

12) Marburger akademische Reden 1904 No. 10. Rede bei der Gedenkfeier der Universität Marburg zur hundertsten Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant. Gehalten am 14. Februar 1904 von Hermann Cohen. Marburg, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.

13) Zum Gedächtnis Kants († 12. Februar 1804) von Professor Dr. Paul Natorp. Separatabdruck aus „Deutsche Schule“ Heft II. 1904.

14) Kant-Feier der Würzburger Universität am 12. Februar 1904. I. Ansprache des Rektors Professor Dr. Kunkel. II. Festrede, gehalten von Professor Dr. Külpe. Würzburg, Druck der Königl. Universitätsbuchdruckerei von H. Stürtz 1904.

15) Kant. Zum Gedächtnis seines hundertjährigen Todestages. Akademische Rede, gehalten am 12. Februar 1904 in der Aula der

Christian-Albrechts-Universität von Götz Martius, o. Prof. der Philosophie. Kiel 1904, Kommissionsverlag für die Universität Kiel, Lipsius & Tischer.

16) Kants Bedeutung für die Gegenwart. Gedenkrede zum 12. Februar 1904 von Prof. Dr. Wilhelm Jerusalem. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller.

17) Gedächtnisrede auf Kant zur Feier der hundertjährigen Wiederkehr des Todestages des Philosophen, im Auftrage des Akademischen Senats der k. b. Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen, am 12. Februar 1904, gehalten in der Aula der Universität von Dr. Richard Falckenberg, k. o. ö. Professor der Philosophie. Erlangen 1904, k. b. Hof- und Universitätsbuchdruckerei von Junge & Sohn.

Zwei dänische Festgaben zum Kantjubiläum.

Mitgeteilt von A. Aall in Halle.

I. H. Höffding: Til minde om J. Kant.

Sonderdruck aus Oversigt over det königl. danske vidensk. Selsk. forhh. 1904. No. 1, S. 13—21.

Diese kleine Festschrift darf man wohl als Ausdruck der Anteilnahme der Kopenhagener Universität an der Kantfeier betrachten. Die kurze Charakteristik der Kantischen Philosophie, die sich darin findet, ist — eben weil so gedrängt — recht interessant.

H. hebt hervor, wie sich Kant nicht lediglich an die damals geläufigen Fragepunkte hielt, sondern nach den Voraussetzungen forschte, unter denen jene Fragen möglich wurden. Dem entspricht, dass die kritische Philosophie die Bedingungen nicht der Entstehung, sondern der Geltung der Erkenntnis- und Wertprinzipien zum Gegenstand hat. Nach H. besteht die Grundeigentümlichkeit der Erkenntnis für Kant in dem Streben nach der Zusammenfassung, nach Synthese. Dass der Königsberger Philosoph diesen Gesichtspunkt durchgeführt habe, ohne die Grenzen der Wissenschaftlichkeit zu überschreiten, sei sein Ruhm. Kant habe die schliessliche Einheit der intellektuellen und moralischen Grundbegriffe einerseits, der Naturgesetze andererseits vermutet, aber nicht dogmatisch behauptet, weil eben der Erfahrungsbeweis dazu nicht hinreichte. Er habe überhaupt nicht aus dem subjektiven Bewusstsein heraus Realbestimmungen für die Welt der Erscheinungen entnommen, sondern dies Bewusstsein analysiert und besonders für die philosophische Betrachtung die synthetische Begriffsmethode verwertet. H. findet Spuren dieser Grundrichtung bei Kant überall. Seine treffende Darlegung über das Wesen der Kunst entstamme jener synthetischen Fassung der Probleme, eine weitere Frucht jener methodischen Zusammenfassung sei Kants Behandlung der Ethik, die Lehre von der Willens-Autonomie, die auf Würdigung des gemeinsamen Menschlichen beruht.

Die praktische Bedeutung der Kantischen Grundsätze sowohl innerhalb wie ausserhalb der deutschen Kulturwelt, zumal in Dänemark, deutet H. in Beispielen an. Kant war der Abschluss der vorangegangenen Philosophie und gleichzeitig derjenige, der der denkenden Nachwelt die Aufgaben stellte. Das geistige Leben hat in ihm geschichtlich „einen Höhepunkt und Knotenpunkt“ erreicht, und zwar einen Höhepunkt, wie wir einen solchen vor Kant erst wieder bei Plato finden, und nach Kant noch nicht erlebt haben.

II. Kant.

Von A. Thomsen, Privatdozenten an der Kopenhagener Universität.

Sonderdruck aus Teologisk Tidsskrift V, S. 273 fg.

Der dänische Autor knüpft in dieser kleinen Abhandlung an Kants berühmte Bemerkung über die drei Stadien im Verlauf des menschlichen Erkennens (Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus) an, und schildert zuerst Kants Verhältnis zum Dogmatismus seiner Zeit. Die Erörterung des philosophischen Rationalismus mündet in den Nachweis aus, dass Kant selbst noch teilweise in der alten Metaphysik stecken geblieben sei, die er bekämpfen wollte. T. weist in dieser Hinsicht besonders auf die Kantische Lehre vom Ding an sich hin, ein Gesichtspunkt, der mit einer früheren Untersuchung des dänischen Autors in diesen Studien (vgl. KSt. Bd. VIII: Bemerkungen zur Kritik des Kantischen Begriffes des Dinges an sich) zusammenfällt. Man könnte einwenden, dass wohl allgemeiner Kants eigenartiges methodisches Verhalten hierfür verantwortlich zu machen sei. Seine Vernachlässigung der psychologischen Betrachtungsweise hat vielfach zur Folge gehabt, dass Aufgaben der Bewusstseins-Analyse sich zu Begriffsbestimmungen metaphysischen Charakters objektiviert haben; wird doch eben erst dadurch in das Erfahrungsproblem in verhängnisvoller Weise jener erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen Erscheinungen und Gegenständen hineinkonstruiert.

Nachdem T. die doppelte Angriffsstellung Kants gegen den Dogmatismus der Wolffianer einerseits, Humes Skeptizismus andererseits, erwähnt hat, schildert er den positiven Standpunkt, den Kritizismus des grossen Denkers. Die Hauptleistung Kants wird dahin bestimmt, dass durch seine Philosophie die zusammenfassende Funktion des menschlichen Bewusstseins, die Synthese der Anschauung und der Verstandesthätigkeit, und damit die Grundlagen des Erkenntnislebens erst mit kritischer Schärfe gewürdigt worden sind. Die tiefgehenden Erörterungen Kants über die Begriffe Raum und Zeit werden in diesem Zusammenhang besonders hervorgehoben. Dass aber in der Kantischen Lehre vom transscendentalen Idealismus manches Schiefe mit einherlief, dafür hat T. einen offenen Blick: „Aus der Apriorität des Raumes folgt nicht dessen Subjektivität; weil der Raum psychologisch eine Reihe von Empfindungen ist, dadurch wird dessen Objektivität nicht erkenntnistheoretisch hinfällig.“

Der Schluss der Abhandlung ist, wie meist in dergleichen Darstellungen, der Religionsphilosophie und vor allem der Ethik Kants gewidmet. Als bezeichnend für die Kantischen Wertprinzipien nennt T. Kants Würdigung der Charakterfestigkeit, seine Betonung des guten Willens, seine Hochschätzung der freien Menschenpersönlichkeit. In sympathischer Weise hebt T. hervor, dass Kant für die Tragik des in unablässigen inneren Kämpfen hinfließenden menschlichen Lebens ein offenes Auge gehabt habe. Das habe sich gezeigt in Kants Ausführungen über den Gegensatz zwischen Tugend und Lust. Kant sei hierdurch sicher den wirklichen Gefühlsthat-sachen des Menschenlebens näher gekommen als solche Theoretiker, die, wie die englischen Vorgänger Kants: Shaftesbury, Hutcheson, Hume u. s. w., überall Harmonie zwischen Tugend und Glücksempfindung hergestellt fanden.

Wer sich mit der etwas schwülstigen Ausdrucksweise in der vorliegenden Kantabhandlung versöhnt, wird dieselbe nicht ohne manche Anregung lesen. — Die Lektüre ist geeignet, überhaupt solche Reflexionen wach zu rufen, die sich auf das Verhältnis der modernen Philosophie zu Kant beziehen. Wie weit erstreckt sich Kants Einfluss? Ein wesentliches Stück der modernen Philosophie sind die Untersuchungen, die, von Fechner eingeleitet, die elementaren Äusserungen des Bewusstseins zum Gegenstand haben. Wie dürfte sich hierbei — nämlich in der psychophysischen Forschung — der Geist, die Methode Kants kundgeben? T. erklärt zu allgemein, wenn man seine etwas gewundenen Worte ins Deutsche übersetzt: „Jeder neue Weg in der Philosophie wird — sei es auch nur mittelbar — sich an den Weg schliessen, den Kant einmal gebahnt.“ Hier wäre der Beweis interessanter als die einfache Behauptung.

Zur Blattversetzung in Kants Prolegomena.

Von Dr. Sitzler in Aurich.

In den Prolegomena Kants sind die Abschnitte 2—6 des § 4 an eine falsche Stelle geraten. Sie gehören nämlich ihrem ganzen Sinne nach an den Schluss des § 2. Nunmehr ergibt sich auch der sinngemässe Zusammenhang des Abschnittes 1 des § 4 mit dem Abschnitte 7 des § 4. Es ist Vaihingers Verdienst, dies zuerst nachgewiesen zu haben. Seine Beweise finden sich in den Philosophischen Monatsheften vom Jahre 1879, Band 15, Seite 321—332. Sie werden jeden nicht Voreingenommenen überzeugen.

Vaihinger giebt a. a. O. einer sog. „Blattversetzung“ die Schuld, d. h. einer Verwechselung der Blätter des Manuskripts. Noch näher dürfte m. E. die Annahme einer Verwechselung der sog. Spalten, bezw. „Fahnen“ liegen.

Es würde sich in diesem Falle um ein Versehen des „Metteurs“ handeln. Der Setzer verfährt nämlich vielfach so, dass er die Typen hinter einander nicht seitenweise, sondern unbekümmert um Seite bezw. Kapitel immer weiter an einander reiht und nur dann aufhört, wenn eine bestimmte Reihe von Zeilen, etwa 100, gesetzt ist, resp. wenn der Raum von 100 Zeilen ausgefüllt ist (wobei der sog. Durchschuss, d. h. die kleineren oder grösseren Zwischenräume zwischen den einzelnen Zeilen mitgerechnet werden). Jede solche Reihe von Zeilen heisst im Buchdruckergewerbe eine „Spalte“ und deren vorläufiger Abdruck eine „Fahne“. Erst nachdem der Setzer eine Reihe von Spalten gesetzt hat, teilt der sog. Metteur innerhalb der Spalten die Seiten und Seitenzahlen ab: die „Spalten“ werden in richtige, definitive Kolonnen „umbrochen“, wie der terminus technicus lautet.

Dass beim Drucken der Prolegomena ebenso verfahren ist, zeigt die Originalausgabe von 1783. Zählt man die Zeilen der an die unrechte Stelle gesetzten Abschnitte 2—6 des § 4 ab, so erhält man genau 100 Zeilen — von Zeile 14 auf Seite 34 bis Zeile 5 incl. auf Seite 38 —. Genau denselben Raum, nämlich eben den Raum von 100 Zeilen, nimmt aber die vorher mit dem § 3 beginnende und bis Abschnitt 1 incl. des § 4 reichende Stelle ein, die zu Unrecht vor der versetzten Stelle (Abschnitt 2—6 des § 4) steht.

Zählt man nun weiter zurück, so erhält man bis zum Anfang des § 1 der Prolegomena wiederum den Raum von 200 Zeilen, also noch einmal zwei Spalten bezw. Fahnen von 100 Zeilen.

Ganz genau mit dem Millimetermass gerechnet nimmt dieser Passus den Raum von 201 Zeilen ein; dies erklärt sich wohl weniger wahrscheinlich aus einem Versehen des Setzers beim Zählen, als durch den einfachen Umstand, dass der Metteur auf Seite 23 wohl zwischen den ursprünglich dicht vor dem Text stehenden Worten „Von den Quellen der Metaphysik“ und dem Text selbst eine Zeile frei liess, um die Überschrift mehr hervorzuheben. Die allgemeine Überschrift auf Seite 23 „Prolegomena. Vor-erinnerungen von dem Eigentümlichen aller metaphysischen Erkenntnis“ ist, zumal sie wahrscheinlich auf einem besonderen Textblatte stand, auch besonders gesetzt worden, wie das bei Überschriften noch heute vielfach geschieht.

Es ist danach sehr wahrscheinlich, dass Spalten von je 100 Zeilen gesetzt wurden, und dass nun der Metteur aus Versehen statt der dritten Spalte (die die Zeilen von 201–300 enthielt) die vierte zuerst ergriff und dann erst die dritte folgen liess, so dass das, was an den Schluss von § 2 gehört, in den § 4 hineingeriet. Übrigens ist eine ebensolche Verwechslung der für die Korrektur hergestellten „Fahnen“ auch denkbar.

Dass der Missgriff nicht gleich bemerkt wurde, liegt daran, dass beide Spalten, resp. Fahnen nicht mitten im Text aufhörten, sondern zufällig beide mit einem Abschnitt schlossen.

Der Umstand, dass die beiden vertauschten Stellen genau denselben Raum einnehmen, ist ein weiterer Beweis für die Richtigkeit der Vaihingerschen Darlegung von der Versetzung der beiden Stellen. Nur in der Art und Weise, wie diese Versetzung zustande gekommen ist, weiche ich von Vaihinger ab, indem ich die Spaltenverwechslung resp. die Fahnenversetzung für wahrscheinlicher halte, als die Blattversetzung.

Die Kenntnis über die Thätigkeit des Setzers und des Metteurs verdanke ich meinem Freunde Max Schersath zu Berlin.

Nachwort.

Von H. Vaihinger.

Es sind nunmehr gerade 25 Jahre her, dass ich meine Thätigkeit für die Erforschung der Kantischen Philosophie mit meinem Aufsatz über „Eine Blattversetzung in Kants Prolegomena“ eröffnet habe (Philos. Monatsh. 1879, S. 321–332). Fast hundert Jahre nach dem Erscheinen der Prolegomena wies ich nach, dass in der Einleitung dieses vielgelesenen Buches der Text nicht in Ordnung sei, und dass ein beträchtliches Stück dieses Textes an eine falsche Stelle geraten sei. Es handelt sich dabei im Text nicht um besonders schwierige Dinge, sondern um die allbekannte Einteilung der synthetischen Urteile in Erfahrungsurteile, mathematische Urteile und metaphysische Urteile: ein Teil des Abschnittes über die mathematischen Urteile, sowie der ganze Abschnitt über die metaphysischen Urteile sind in den § 4 hineingeraten, während sie offenbar an den Schluss des § 2 gehören. Ich führte diese Textverschiebung auf eine „Blattversetzung“ zurück, d. h. eine Verwechslung der Blätter im Manuskript Kants.

In einem zweiten Aufsatz (Phil. Monatsh. 1879, S. 513—532) wies ich nach, dass jene Textverschiebung sehr verhängnisvolle Konsequenzen in dem Streite zwischen Eberhard und Kant gehabt habe. Eberhard, der sich zunächst an die Prolegomena hielt, musste auf Grund der verstümmelten Darstellung zu einem ganz falschen Referat über Kants Lehre vom synthetischen Urteil kommen: da ja in § 2 nur empirische und mathematische Urteile als solche aufgezählt waren, so musste Eberhard über den synthetischen Charakter der metaphysischen Urteile im Unklaren bleiben. Dies rächte sich: in seiner ganzen Kontroverse mit Kant spielte dieses Missverständnis eine schlimme Rolle.

Zu solchen Missverständnissen ist es seitdem in der Literatur nicht mehr gekommen, da man ja doch für Kants Lehre stets die Darstellung der Kr. d. r. V. selbst zu Grunde legte. Aber um so merkwürdiger bleibt, dass man, eben auf Grund dieser Darstellung der Kr. d. r. V., nicht jenen Fehler der Prolegomena entdeckte, der ja das Verständnis des Zusammenhanges in den §§ 2 und 4 vollständig unmöglich macht und eine Reihe auffallend schwerer Inkongruenzen hervorgerufen hat. Die Entdeckung jener Textverschiebung fand denn auch damals allgemeine Anerkennung, und nur Johannes Witte, damals noch Privatdozent in Bonn, beging die Unvorsichtigkeit, in zwei Aufsätzen in den Philos. Monatsh. 1883, S. 145—174 und 597—614 nicht bloss jene Textverschiebung, sondern sogar jene in die Augen springenden Inkongruenzen des Textes zu bestreiten. Es war mir ein Leichtes, Wittes gänzliches Unverständnis nachzuweisen (ib. S. 401—416). Der Name „Johannes Witte“ ist seitdem aus der Kantliteratur verschwunden.

Die Sache ist nun neuerdings wieder zum Gegenstand der Erörterung gemacht worden, und zwar von Professor B. Erdmann in Bonn. Bekanntlich hat Prof. Erdmann in der neuen Akademieausgabe ausser der Kritik d. r. V. auch die Prolegomena herausgegeben. In dieser monumentalen Ausgabe hat Prof. Erdmann nirgends, weder unmittelbar im Text noch am Schlusse in seinen eigenen textkritischen Anmerkungen, auf die Textverschiebung hingewiesen. Dieses Schweigen, das nicht bloss mir aufgefallen ist, hat Prof. Erdmann nun zu rechtfertigen gesucht im Anhang zu seiner neuen Schrift „Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena“ (Halle a. S., Max Niemeyer, 1904).

Um Erdmanns Erörterungen richtig würdigen zu können, muss ich zuerst genau und klar die verschiedenen Gesichtspunkte unterscheiden, um die es sich bei der ganzen Sache handelt, um jede Verkennung des Thatbestandes unmöglich zu machen. In meiner Abhandlung aus dem Jahre 1879 sind folgende 3 Gesichtspunkte zu unterscheiden:

I. Nachweis, dass in den §§ 2 und 4 der Prolegomena schwere **Inkongruenzen** vorhanden sind. Diese bestehen im Wesentlichen darin, dass in dem § 2 die Einteilung der synthetischen Urteile getroffen werden soll, dass aber ausser den empirischen nur die mathematischen aufgezählt sind, nicht aber die metaphysischen, und zweitens darin, dass in dem § 4 die Abschnitte 2—6 den Zusammenhang vollständig unterbrechen und sich gar nicht organisch in den übrigen Tenor des Paragraphen eingliedern lassen. Der Anfang des Absatzes 7 schliesst mit „also“ direkt an den Schluss des Absatzes 1 an, so dass eben die Absätze

2—6 den Zusammenhang zwischen Abs. 1 und 7 störend aufheben. Eine Reihe anderer Inkonvenienzen, die ich noch aufdeckte, mag ich hier nicht wiederholen.

II. Nachweis, dass diese Inkonvenienzen durch eine Textverschiebung entstanden sind. An jenen Inkonvenienzen kann man Anstoss nehmen, ohne sich nun klar zu machen, wodurch sie entstanden sind. Ich habe aber zeigen können, wie sie entstanden sind, nämlich durch eine Textverschiebung. Alle jene Inkonvenienzen lösen sich vollständig und glatt durch die Annahme, dass eben die Absätze 2—6 des § 4 gar nicht in denselben hineingehören, sondern in den § 2; dass also eine Textverschiebung vorliegt. Die Absätze 4—6 des § 4 enthalten gerade dasjenige, was wir in § 2 vermissen, nämlich eben die Aufzählung der metaphysischen Urteile; dem § 2 fehlt im hergebrachten Text sein natürlicher Schluss, dieser ist eben in Abs. 4—6 des § 4 enthalten. Der Absatz 6 spricht auch vom „Schluss des Paragraphen“; nach der neuen Ordnung ist dieser natürliche Abschluss für § 2 nun erreicht, während in dem § 4 noch 3 Absätze folgen auf jenen angeblichen „Schluss“ im Absatz 6. Die Abschnitte 2 und 3 enthalten ausserdem noch einen Zusatz über die synthetische Natur der mathematischen Urteile, ebenfalls in unmittelbarem Anschluss an das in § 2 Gesagte. Die neue Anordnung macht also jene ehemals entstandene Textverschiebung rückgängig und alles ist in schönster Ordnung.

Dass der Text ehemals verschoben worden ist, also die Textverschiebung, ist zunächst eine Annahme, eine Hypothese. Sie ist aber zur Sicherheit geworden durch den Umstand, dass Kant selbst im § 4 Abs. 1 eine Rückverweisung macht auf „§ 2 lit. c“, welche nach der bisherigen Anordnung keinen Sinn hat, sondern nur nach der neuen. Die Textverschiebung ist also erwiesen, und in dem sicheren Nachweis derselben besteht das Wesentliche und Neue meiner Entdeckung.

III. Vermutung, dass jene Textverschiebung durch eine Blattversetzung entstanden ist. Jene unrichtige Einstellung eines Textstückes an einen falschen Platz muss nun irgend eine Ursache gehabt haben, und zwar wohl eine rein mechanische, und da lag am nächsten die Vermutung, dass ein Blatt des Manuskriptes an eine falsche Stelle geraten ist. Eine solche Platzvertauschung benennen die klassischen Philologen, in deren Gebiet solches öfters vorgekommen ist, mit dem *terminus technicus* „Blattversetzung“. Diese Blattversetzung kann, wie ich sagte, entweder schon in Königsberg durch eine Nachlässigkeit Kants oder seines Abschreibers entstanden sein oder auch erst in der Druckerei. Die Annahme einer „Blattversetzung“ als solcher ist natürlich nur eine Hypothese, um den erwiesenen Thatbestand der Textverschiebung zu erklären.

Nach diesen Vorbemerkungen kann ich nun erst mit Erfolg auf Erdmanns neueste Ausführungen eingehen. In dem Anhang zu der obengenannten Schrift, S. 122 ff., finden sich „Orientierende Bemerkungen zu den Paragraphen 1—5 der Prolegomena“. In diesen giebt nun Erdmann die Inkongruenzen vollständig zu, und spricht ganz in demselben Sinne wie ich von den „Schwierigkeiten“ (122) und den „Dispositions-mängeln“ (125, 127) der betreffenden Paragraphen; er führt dieselben im

Einzelnen auf und schreibt: „Die hier vorhandenen Dispositionsmängel des uns vorliegenden Textes hat Vaihinger in allem Wesentlichen richtig bemerkt“ (127). Über diesen Punkt besteht also keine Differenz.

Ebenso giebt Erdmann vollständig zu, dass diese Inkonvenienzen alle dadurch erklärt werden, dass ein Stück des Textes aus § 2 in § 4 hineingekommen ist — also auch die Textverschiebung wird von ihm acceptiert. Er giebt zu, dass es notwendig ist, die Absätze 4—6 „dem Zusammenhang des § 2 zuzuweisen, dem sie der Konzeption nach zugehören“ (128); denn „entsprechend dem hierfür gelungenen ... Nachweise Vaihingers gehörten die Absätze 4—6 des § 4 ursprünglich zu § 2“ (123). Ebenso giebt Erdmann zu, dass die Absätze 2 und 3 „gleichfalls in engem Zusammenhang mit § 2 stehen“ (128). Er giebt zu, dass nur der so „vervollständigte § 2“ (127, 128), „der ursprüngliche, vollständige § 2“ einen logischen Sinn und Zusammenhang giebt. Er giebt zu: „Das Zitat [das Selbstzitat Kants am Anfang von § 4, wo er auf § 2 lit. c hinweist] macht also unzweifelhaft, dass der Zusammenhang, in dem diese Absätze jetzt stehen, ursprünglich dem § 2 angehört hat. Hier hört in der That die Hypothese auf und fängt die Gewissheit an“ (130). Erdmann hat damit also dasjenige anerkannt — wie hätte er als Kundiger auch anders können? — worin eben das Wesentliche meiner Entdeckung besteht. Auch darüber besteht somit keine Differenz.

Diese beginnt erst mit dem dritten Punkt: bei der Erklärung jener von ihm als thatsächlich acceptierten Textverschiebung. Und hier unterscheidet sich nun B. Erdmann von mir, indem er meine Hypothese einer mechanischen Blattversetzung durch eine andere Hypothese ersetzen will, durch die Annahme, dass jene Abschnitte 2—6, die aus § 2 in § 4 hineingeraten sind, „nicht zufällig abgetrennt worden sind“ (123), sondern — absichtlich durch Kant selbst jene Umordnung erfahren haben: „Kant hat, gleichviel vorerst, aus welchen Gründen, Anlass genommen, bei der definitiven Redaktion dieser Aufzeichnungen das ursprünglich Zusammengehörige zu trennen, aber nach Analogie anderer Fälle, nur lose und nicht zu Gunsten deutlicher Disposition“ (127). Man erwartet nun, die hier angekündigten „Gründe“ zu erfahren, aus denen Kant jene unnatürliche Trennung vorgenommen hat. Wo Erdmann nachher davon spricht, S. 139, erfährt man nur folgendes: „Daraufhin wurde . . . dem jetzigen § 4 die uns vorliegende Fassung gegeben: durch Einschlebung der Absätze 2 und 3, durch Abtrennung des Abschnittes 3 der Abtheilung c) von dem § 2 und deren Einordnung als Absatz 4—6 in diesen § 4“.

Ich muss gestehen, dass meinem Verständnis des Verfahrens Kants und eines Schriftstellers überhaupt damit zuviel zugemutet wird: ich kann absolut nicht verstehen, welche Gründe Kant gehabt haben mag, seinen Text in dieser Weise vollständig zu verstümmeln und zu verderben. Man mag noch so viele redaktionelle nachträgliche Änderungen annehmen, meinethalb eine zweite, dritte, vierte Redaktion, aber niemals kann Kant doch mit Absicht jene Umstellung vorgenommen haben. Erdmann betrachtet es als einen entscheidenden Grund gegen meine Annahme einer zufälligen, mechanischen Blattversetzung, dass Kant bei Gelegenheit der Ausarbeitung der 2. Auflage der Kr. d. r. V. jenes „ärgerliche Versehen“

hätte bemerken müssen (127); da er es nun nicht korrigiert habe, so könne es auch kein ärgerliches Versehen sein, sondern — Absicht. Nun, ich meine, wir nehmen doch lieber an, Kant habe jenes „ärgerliche Versehen“, welches doch meiner Ansicht nach nur auf ein zufälliges Vertauschen zweier Blätter zurückzuführen ist, das vielleicht sogar erst in der Druckerei zu Stande kam, nicht bemerkt, als dass wir die mir ganz unbegreiflich erscheinende Annahme machen, Kant selbst habe gelegentlich der definitiven Redaktion jene Umstellung absichtlich vorgenommen, die ja auch dann ein „ärgerliches Versehen“ bleiben würde, das wir heute corrigieren müssten.¹⁾ Man belastet das Konto der Nachlässigkeit Kants unvergleichlich viel mehr, wenn man Erdmanns Annahme macht, als wenn man meine Annahme akzeptiert. Freilich eine wichtige Konsequenz hat die Annahme B. Erdmanns: seine Hypothese berechtigt ihn dann bis zu einem gewissen Grade, in der neuen Akademieausgabe den Text zu lassen wie er ist,²⁾ und seine Hypothese giebt dann auch eine Art nachträglicher Rechtfertigung dafür, dass Benno Erdmann bei Gelegenheit seiner ersten Ausgabe der Prolegomena im Jahre 1878 — ein Jahr vor meiner Entdeckung — die Textverschiebung nicht gefunden hat: denn Kant hat ja seiner Meinung nach die jetzige Textanordnung absichtlich gewollt. Kants angebliche Absicht dabei kann freilich kein Mensch verstehen.

Noch Eines ist in B. Erdmanns neuem Buch auffällig. B. Erdmann erwähnt die Angelegenheit, die er im Anhang zu seinem Buch behandelt, auch schon im Texte selbst. Er sagt: „Auf eine Reihe von Inkongruenzen . . . habe ich in der Einleitung zu meiner Ausgabe der Prolegomena hingewiesen; eine spezielle hat Vaihinger verwertet, um die Hypothese einer Blattversetzung in Kants Prolegomena zu begründen“ (20). Diese Darstellung könnte den Anschein erwecken, als ob die von mir hervorgehobene Inkongruenz [es sind aber in Wirklichkeit viele] schon 1878 von B. Erdmann bemerkt worden sei. Das ist aber nicht der Fall und dies will auch Erdmann nicht sagen, wie er ja selbst S. 127 in der schon oben S. 542 von mir angeführten Stelle zugiebt. Ausserdem könnte diese Darstellung den Anschein erwecken, als ob B. Erdmann meine Entdeckung nicht anerkennen

¹⁾ Oder sollte Erdmann denn meinen, Kant habe bei Gelegenheit der definitiven Redaktion jene Umstellung zwar selbst und eigenhändig vorgenommen, aber nur unabsichtlich? Nun, das würde ja die denkbar grösste Ungenauigkeit und Flüchtigkeit der Arbeit voraussetzen und ausserdem noch viel weniger als die Annahme einer absichtlichen Umgestaltung die Belassung des bisherigen in Unordnung geratenen Textes rechtfertigen.

²⁾ Eine Erwähnung der von mir entdeckten faktischen Textverschiebung (und der zu ihrer Erklärung aufgestellten Hypothese einer Blattversetzung) in den textkritischen Anmerkungen wäre auch so allerdings immer noch zur Orientierung der Leser erforderlich gewesen. Ich glaube, dass die Leser der neuen Akademieausgabe doch ein Recht darauf haben, mit einer so wichtigen Tatsache bekannt gemacht zu werden, durch welche in den § 2 der Prolegomena überhaupt erst logischer Sinn hineingebracht, und aus dem § 4 derselben Unlogisches und Sinnwidriges herausgebracht wird. Die Besitzer der grossen Akademieausgabe werden über diesen wichtigen Umstand nicht so gut orientiert, als die Besitzer der kleinen Reklamausgabe, deren Herausgeber Karl Schulz auf die Textverschiebung nicht bloss in der Einleitung, sondern auch in einer Fussnote zum Texte selbst aufmerksam gemacht hat.

wollte — dies thut er aber S. 128 ff., wie oben gezeigt. Aber an dieser Stelle, am Anfang seines Buches unterscheidet B. Erdmann nur „Inkongruenzen“ und „Blattversetzung“, lässt aber die Hauptsache weg: die Textverschiebung, und in dieser Auffindung der Textverschiebung besteht ja das Wesentliche und Wertvolle meiner Entdeckung, und das hat B. Erdmann selbst anerkennen müssen.

Ebenso missverständlich ist eine andere Stelle aus derselben Gegend; da heisst es S. 22|3: aus dem Anhang wird „erhellen, dass die von Vaihinger hervorgehobene Inkonvenienz in den Anfangsparagraphen nur eine von vielen ist, so dass die Hypothese einer Blattversetzung schon aus diesem Grunde ihren Boden verliert“. Auch hier fehlt zwischen „Inkonvenienz“ und „Blattversetzung“ die Hauptsache, das mittlere Glied, die Textverschiebung, welche eben in jenem Anhang ja von Erdmann anerkannt worden ist. Nach der vorliegenden Stelle könnte es erscheinen, als wären jene Inkonvenienzen in § 2 und § 4 gleichwertig mit den anderen in den Anfangsparagraphen 1–5 enthaltenen Inkonvenienzen, z. B. der ebenfalls von mir zuerst hervorgehobenen Inkonvenienz, dass § 4 und § 5 die gleiche Überschrift „Allgemeine Frage“ haben. Aber diese und ähnliche Inkonvenienzen erklären sich einfach durch rasche Überarbeitung, wie sie sich auch sonst bei Autoren findet, erfordern aber nicht die radikale Annahme einer den ganzen Zusammenhang zerreisenden Textverschiebung, die ja B. Erdmann selbst im Anhang zugiebt, auf den er hier verweist. Sein Anhang giebt also etwas ganz Anderes, als diese gänzlich ablehnende Vorbemerkung vermuten lässt — nämlich eben die Annahme des Wesentlichen meiner Entdeckung.

Was B. Erdmann wirklich einzig und allein bezweifelt, ist die Annahme, dass jene auch von ihm acceptierte Textverschiebung — die Hauptsache — nun gerade auf einer mechanischen „Blattversetzung“ beruhe. Er zieht dafür jene schon genügend charakterisierte Annahme einer absichtlichen Umstellung durch Kant vor. Dass aber jene, um B. Erdmanns treffenden Ausdruck zu wiederholen, „ärgerliche“ Verschiebung mechanisch und zufällig geschehen sei, ist doch viel plausibler; und hier hat nun die Beobachtung, welche Dr. Sitzler gemacht hat, dass die beiden vertauschten Stellen gerade je 100 Zeilen umfassen, eine neue Hypothese zur Erklärung jener Textverschiebung nahegelegt: die Annahme einer Spaltenvertauschung resp. einer Fahnenvertauschung. Diese Hypothese, welche ebenfalls eine rein mechanische Entstehung jenes Textfehlers einschliesst, ist sehr plausibel, und ich kann mich nur freuen, dass meine Ausführungen von 1879 nach 25 Jahren eine so willkommene Ergänzung erfahren haben.

Recensionen.

Christiansen, Broder. Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens. Hanau, Clauss u. Feddersen. 1902. (IV u. 48 S.)

Auf wenigen Seiten von kleinem Format die Behandlung eines grossen Problems — das scheint gewagt und erweckt vielleicht ein ungünstiges Vorurteil. Liest man aber das Schriftchen durch, so wird man freudig überrascht sein durch die Fülle des Inhalts, die — nicht etwa nur in Gestalt geistreicher Andeutungen, sondern — wenigstens zumeist — in wirklich klarer, durchsichtiger Ausführung darin niedergelegt ist. Christiansen verfügt über eine bewundernswert präzise Art und Weise, sich auszusprechen; er kann kurz sein, ohne undeutlich zu werden. Und wenn es einer Rechtfertigung dessen bedürfte, dass diese Schrift — die am Ende nicht so gar viel völlig Neues bringt — gedruckt worden ist, so brauchte nur darauf hingewiesen zu werden, wie der Verf. das sagt, was auch von anderen schon gesagt ist.

Die Arbeit ist aus dem Freiburger philosophischen Seminar hervorgegangen; ihr Standpunkt ist wesentlich der Rickertsche. Erkenntnistheorie und Psychologie werden also in der Weise geschieden, für die Kant vorbildlich ist: alles Thatsächliche am Urteil fällt der Psychologie anheim, die Wahrheit eines Urteils aber ist keine Thatsache, sie ist „kein realer Teil eines Urteilsaktes, auch keine Beschaffenheit oder thatsächliche Eigenschaft eines solchen“ (6) — die Wahrheit der Urteile ist uns gegeben als Aufgabe, sie ist uns aufgegeben, sie ist der Zweck unseres Urteilens (7). Die Methode der Psychologie ist naturwissenschaftlich, die der Erkenntnistheorie teleologisch. Diese Verschiedenheit der Methoden bedingt ein totales Auseinandertreten der Resultate: die erkenntnistheoretische Analyse eines Urteils führt zu wesentlich anderen Faktoren als die psychologische Analyse. Der Psychologe forscht eben nach den Momenten, die im Urteil als empirischer Thatsache aufweisbar sind, während es der Erkenntnistheoretiker nur mit demjenigen an den Urteilen zu thun hat, was nicht als Thatsache betrachtet werden kann (16 ff.). Der Psychologe sucht Naturgesetze, der Erkenntnistheoretiker Normen (21 ff.). Die Notwendigkeit der Urteile ist für den Psychologen ein Müssen, für den Erkenntnistheoretiker ein Sollen. Jedes Urteil, das ich thatsächlich fälle, muss ich so fällen, wie ich es thue; die teleologische Notwendigkeit des Sollens realisiere ich jedoch nur in den wahren Urteilen, nur in den Urteilen, die der Aufgabe des Urteilens gerecht werden. Falsche Urteile sind für die Erkenntnistheorie wertlos. — Im Zusammenhang hiermit entwickelt der Verf. (24 ff.) die Lehre vom „Wahrheitsgefühl“, wesentlich ebenso wie sie Fichte vertritt. Das Wahrheitsgefühl ist das unmittelbare Bewusstsein des Wertes richtiger Urteile, ein unmittelbares Bewusstsein davon, wie geurteilt werden soll, welche Stellungnahme teleologisch notwendig ist. Mit der psychologischen Notwendigkeit des Urteils hat das Wahrheitsgefühl nichts zu thun. Psychologisch notwendig ist ja jedes thatsächlich gefällte Urteil. „Das Wahrheitsgefühl dagegen giebt an, wie geurteilt werden soll, durch welche Art der Stellungnahme die Aufgabe des Urteils erreicht wird, es ist ein Kriterium richtiger Urteile; und nicht jeder Urteilsakt entspricht diesem Sollen“ (25/6). Es ist in dieser Frage schwerer als irgendwo, den

Schein des Psychologismus zu vermeiden, und wie von Fichtes eigenen Darstellungen möchte ich auch von der des Verfassers bezweifeln, ob sie es vermag, dem „Neukantianer“ von heute die Unrichtigkeit eines solchen Einwandes darzutun. Es wird immer wieder der Schein entstehen, als ob nun das richtige Urteil nicht mehr lediglich teleologisch charakterisiert wäre (als dasjenige Urteil, das seiner Aufgabe entspricht — wobei davon abgesehen werden müsste, ob wir imstande sind, uns von diesem Wert der Urteile im einzelnen thatsächlichen Falle zu überzeugen), sondern dass das richtige Urteil auch einen Faktor hätte, der es psychologisch vor den anderen Urteilen auszeichnete. Womit die im Prinzip so scharf herausgearbeitete Grenze zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie doch wieder flüssig geworden wäre.

Christiansen bespricht weiterhin den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts, den er gegen den psychologischen Subjektbegriff abgrenzt, indem er zugleich bemüht ist, alle Metaphysik fernzuhalten (28 ff.). Das erkenntnistheoretische Subjekt bezeichnet nicht eine Wirklichkeit, es ist „nicht identisch mit dem Subjekt, welches erkennen will, sondern es ist das Subjekt, zu dem das Individuum werden will“. „Es ist nicht gegeben als Thatsache, sondern es ist aufgegeben als Ideal“. Der Verf. wendet sich sodann zu den einzelnen Formen der Erkenntnis (33 ff.). Die Möglichkeit einer Deduktion lehnt er ab; dass wir gerade Raum und Zeit, Dinghaftigkeit und Kausalität als konstitutive Formen vorfinden, „ist eine empirische Thatsache, welche der Psychologe konstatiert“. Dass ein solches Abhängigkeitsverhältnis der Transscendentalphilosophie von der Transscendentalpsychologie der gegenwärtigen historischen Lage der erkenntnistheoretischen Forschung entspricht, wird sich nicht leugnen lassen; bedenklich aber scheint es mir, diesen geschichtlich bedingten Missstand zum Prinzip zu erheben. Wer der Erkenntnistheorie eine selbstständige Stellung zuweist, wird auch den Anspruch festhalten müssen, dass sie — mit Fichte zu reden — alles Faktische in seine Genesis aufzulösen habe. Neben diesem stolzen Wort kann sehr wohl das bescheidene Eingeständnis stehen, dass die damit bezeichnete Aufgabe ihrer Lösung noch harzt — Sehr interessant ist, wie Christiansen das Verhältnis der apriorischen Formen zu den empirisch gegebenen Begriffen von Dinghaftigkeit, Kausalität, Raum und Zeit bestimmt. Das in der jüngsten Zeit mehrfach besprochene Verhältnis Rickerts zu Mach tritt hier in voller Klarheit zutage — übrigens ohne Nennung der beiden Namen. Doch stehen die Machschen Wendungen (34 f.) kaum von ungefähr an ihrer Stelle; auf den folgenden Seiten wird dann die erkenntnistheoretische Bedeutung der für die Möglichkeit richtiger Urteile notwendigen Formen hervorgekehrt, und die von unserem „praktischen“ Interesse abhängigen relativ beharrenden Komplexe vorgestellter Elemente treten in die Beleuchtung der Transscendentalphilosophie. — Sehr gefreut habe ich mich über die in einer Anmerkung (39) vorgetragene Theorie, dass sowohl der Kategorie der Dinghaftigkeit wie der der Kausalität zwei verschiedene Bedeutungen zukommen: eine naturwissenschaftliche und eine historische. Zu bedauern habe ich nur, dass ich Christiansens Schrift noch nicht gelesen hatte, als mein Aufsatz „Kant und Ranke“ im vorvorigen Heft dieser Zeitschrift gedruckt wurde: ich hätte dann nicht versäumt, darauf hinzuweisen, dass ein Hauptgedanke der dort vertretenen Kategorienlehre bereits ausgesprochen war. — Im Anschluss an Windelbands Beitrag zur Sigwart-Festschrift unterscheidet der Verf. von den konstitutiven Kategorien die reflexiven (41 ff.). Die reflexiven Prinzipien haben die Aufgabe, „das in Form von Anschauungen gegebene Weltbild umzusetzen in Begriffe“; sie verwandeln die „mentale Existenzform des Weltbildes“. Diese Übertragung kann nicht absolut erreicht werden; wesentliche Stücke der Objekte gehen bei dem Umformungsprozess verloren. „Warum dieses der Fall, kann hier unerörtert bleiben“ (43): Diese Worte mochten in Rickerts Seminar an ihrer Stelle sein; ich glaube aber, dass die nächstfolgenden Ausführungen des Verfassers nur von einem Leser verstanden werden, der

die „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ kennt. Doch will ich hervorheben, dass dies auch die einzige Stelle ist, an der allzu knappe Fassung der Deutlichkeit schadet. — Infolge davon nun, dass die Begriffe nicht imstande sind, die Totalität des Anschaulichen zu erschöpfen, wird das ideale Weltbild „zu einer *Idee* im Sinne Kants, zu einer Idee aber, der wir uns nicht einmal in vollem Sinne annähern können, denn jede Annäherung in der einen Richtung bedingt in anderer Richtung eine Entfernung“ (44). Diese erkenntnistheoretische Idee der absolut identischen Wirklichkeit dient als Massstab zur Abschätzung des Wertes der verschiedenen Wirklichkeitssysteme, wie sie das praktische Leben und die Wissenschaften ausbilden. Die Psychologie hingegen kommt auch hier nicht über das Tatsächliche hinaus: ihre Sache ist es, die faktische Herausgestaltung jener verschiedenen Systeme zu erklären. Worin sich aber z. B. das Weltbild der Naturwissenschaften vor dem des gewöhnlichen Lebens auszeichnet und worin es andererseits hinter diesem zurücksteht: das zu beurteilen ist die philosophische, die erkenntnistheoretische Aufgabe.

So ist es ein grosses Stück Wegs, das uns der Verf. in Eilmärschen zurücklegen lässt. Aber überall hat man den Eindruck, dass er uns denselben Weg auch langsam führen könnte, dass er auch die Details sehr genau kennt, die er nur streift oder verschweigt. Das Schriftchen verrät, dass es aus geistiger Konzentration heraus geschrieben ist, dass es einem ernststen und — bei aller Anlehnung an Rickert — selbständigen Denken entstammt.

Halle a. S.

Fritz Medicus.

Riehl, Alois. Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge. Leipzig 1903. (258 S.)

Diese Vorträge „sollen mehr anregen als belehren: sie sollen der Philosophie unter den wissenschaftlich Gebildeten neue Freunde gewinnen und zum Verständnis der philosophischen Bestrebungen der Gegenwart beitragen“. (Vorwort.) Mit diesen Worten bezeichnet der Verfasser des ‚Philosophischen Kritizismus‘ den Zweck seines Buches, welches unserer Ansicht nach sowohl belehrend wie anregend wirkt. Die Aufgabe, welche sich Riehl gestellt hat, den Rapport zwischen Wissenschaft und Philosophie darzustellen, scheint uns in vortrefflicher Weise gelöst zu sein.

Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, sagt Riehl, konnte das Wort fallen: „die Geschichte der Philosophie sei eben selbst die Wissenschaft der Philosophie, ein Wort, das wohl jener augenblicklichen Lage der Philosophie angemessen war, ihr aber im Grunde, Leben und Zukunft abspricht“. S. 1. Heute aber hat sich die Lage geändert, zum Glück sowohl der Naturwissenschaft wie der Philosophie. Bedeutende Naturforscher, vor allem Helmholtz, haben sich in den letzten fünfzig Jahren mehr und mehr mit Problemen der Erkenntnistheorie beschäftigt und die Grundlage der wissenschaftlichen Methodik von neuem untersucht. Durch die Entdeckung Robert Mayers, von dem unten die Rede sein wird, ist „der grösste Fortschritt der allgemeinen Wissenschaftslehre seit der Kritik der reinen Vernunft“ gemacht worden, und dadurch eine neue Epoche der philosophischen Forschung eröffnet. — Nun unterschätzt Riehl keineswegs die Bedeutung der grossen Arbeiten der Historiker der Philosophie. Um die Frage nach dem Wesen und Zwecke der Philosophie zu beantworten — denn „das erste philosophische Problem ist heute die Philosophie selbst als Problem“ — sei eine geschichtliche Betrachtung nicht nur von Nutzen, sondern geradezu unentbehrlich, um zu erkennen, was Philosophie sei und bedeute. Denn „die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entwicklung und Verwandlung des Begriffs der Philosophie“. (S. 6. Im ersten Kapitel, welches eine kurze einleitende, dem Zwecke des Buches gut entsprechende Skizze des Verhältnisses der Philosophie zur Wissenschaft im Altertume, enthält, werden die hauptsächlichsten Ergebnisse der Schrift vorangeschickt, „nicht als Sätze, woran

geglaubt werden soll, sondern als Zielpunkte, wohin die Untersuchung führen möchte“. S. 6.

Wie allgemein anerkannt, gab es im Altertume keine Wissenschaft ausser der Philosophie: und sie blieben bis zu Descartes ungetrennt. Mit der Schöpfung der modernen Wissenschaft aber begann sich das Verhältnis beider anders zu gestalten. Die neue Wissenschaft scheint die alte Philosophie ersetzt zu haben: diese erfährt ihre Fortsetzung in jener. Damit entwickelte sich für die theoretische Philosophie eine bedeutungsvolle Frage, ob es noch neben der positiven Wissenschaft und verschieden von dieser eine wissenschaftliche Philosophie gebe? Gibt es eine solche, so „darf sie nicht hinter dem Masse, das wir seit Galilei an wissenschaftliche Erkenntnis anzulegen gelernt haben, zurückbleiben“. „Die Philosophie müsste Einzelwissenschaft sein, sie stünde sonst an Strenge hinter den übrigen Wissenschaften zurück, und sie müsste zugleich Allgemeinwissenschaft sein können, sonst wäre sie nicht — Philosophie“. S. 20.

Wie soll nun dies scheinbare Dilemma gelöst werden? Gäben wir die Philosophie für die Gesamtheit der positiven Wissenschaften aus, so kämen wir, sagt Riehl, „zu dem wunderlichen Resultate, dass es zwar eine Philosophie giebt, aber keinen Philosophen geben kann“. Wir würden entweder ein blosses Wörterbuch von wissenschaftlichen Kenntnissen besitzen, oder, uns mit jener Spencerschen „Einsmachung“ der Wissenschaft begnügen müssen, die bekanntlich nur das Allgemeinste von ihnen auf eine Formel bringt, vermöge ganz oberflächlicher Analogien und Gleichnisse. Die Lösung dieser Schwierigkeit ergibt sich aber aus der Entwicklung der positiven Wissenschaften selber, aus welcher ein Problem hervorgegangen ist, deren Bedeutung erst in der neueren Zeit vollständig begriffen wird, nemlich: die Prüfung der Grundlagen der Wissenschaft und die Frage nach deren Bedeutung, Umfang und Voraussetzungen. Dies ist der Gegenstand der vom Verfasser vertretenen kritischen Philosophie. Das „Untersuchungsgebiet der Philosophie ist die Erkenntnis selbst, ihr Gegenstand der Begriff des Wissens: die Erfahrung, nicht die Erfahrungen. Die Philosophie, soweit sie Wissenschaft ist, ist Wissenschaftslehre“. S. 37. Erst in der Epoche, die mit Locke beginnt, hat die theoretische Philosophie ihr wahres Ziel und eigentümliches Untersuchungsgebiet entdeckt. Neben dieser Kritik der Erkenntnisquellen hat aber die Philosophie als Geistesführung eine praktische Aufgabe. Sie hat nicht minder die Probleme der Lebensanschauung, die Wertprobleme, zu untersuchen und zu bestimmen. Dieser „doppelte Beruf“ der Philosophie soll in der Persönlichkeit des Philosophen vereinigt sein. Der wahre Philosoph ist „Gesetzgeber der Vernunft und ein Lehrer im Ideal“. S. 24.

Ein entschiedener Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie ist mit der Lehre von Kopernicus und der Schöpfung der modernen Wissenschaft durch Kepler und Galilei eingetreten. Wir müssen sogar heute nach dem Vorgang Hobbes, die neuere Philosophie mit Kopernicus, der „einen neuen Stern entdeckt“ und „die Erde in den Himmel versetzt hat“, und fügen wir hinzu, mit dem Philosophen der modernen Kosmologie Giordano Bruno, statt mit Descartes, beginnen. Nicht für das erste Mal erfährt Bruno eine richtige Schätzung seitens Riehls. Neben Kopernicus und Bruno stellen wir auch Galilei, dessen Methode eine „Revolution der wissenschaftlichen Denkart“ herbeigeführt hat. Der Begründer der modernen Physik ist zugleich der Begründer der modernen Induktionslehre. Diese von Riehl sehr schön charakterisierte Induktion und Deduktion, Experiment und Denken in sich vereinigende Methode, hat die „antike Naturphilosophie für immer durch die moderne, die Naturwissenschaft ersetzt“. S. 34. Mehr und mehr bricht die Meinung durch, dass diese Methode von grundlegender Bedeutung und von allen grossen Forschern entweder bewusst oder unbewusst gefolgt sei; während lange Zeit die Bedeutung Francis Bacon, der Vertreter einer hilflosen und nie abzuschliessenden Empirie, für die Entwicklung der wissenschaftlichen Methodik ganz überschätzt wurde.

Bezüglich Descartes ist nach Riehl das Hauptgewicht auf seine wissenschaftliche Thätigkeit und physikalischen Forschungen zu legen. Für diese allein nahm er objektive Gültigkeit in Anspruch; die von ihm gefundene, leider zu wenig Gewicht auf Verifikation legende Methode, sollte bekanntlich zur Verbesserung der Medizin dienen. Seine metaphysische Betrachtungen, hat er dagegen keineswegs sehr hoch geschätzt. Leider hat sich Descartes keineswegs von Scholasticismus frei gemacht. Der Gedanke, dass nur das Mathematische an sich wirklich ist, zeigt, wie Riehl bemerkt, einen Überrest des mittelalterlichen Begriffsrealismus, welchen die Begreiflichkeit zum Masse der Wirklichkeit der Dinge statt zum Masse ihrer Erkennbarkeit machen will. Der klassische Vertreter dieser Anschauung ist natürlich Spinoza, dessen geometrische Methode ein Reflex der mathematisch-mechanischen Wissenschaft seiner Zeit ist. Spinoza, und nicht Kant, sagt Riehl mit Recht, ist „der Vater der deutschen idealistischen Spekulation, deren wesentlichste Ideen eine Nachbildung, öfter auch eine Abschwächung Spinozistischer Gedanken sind“. S. 51. In einer gewissen neo-scholastischen Richtung der Gegenwart, welche in England von Oxford ausgegangen ist, sehen wir einer Rückkehr zu und sehr rohe Berührung mit dem Gedankenkreis dieses Mustertypus der dogmatischen Metaphysik. —

„Weniger glanzvoll sagt Riehl als die moderne Wissenschaft und die ihrer Bahn folgenden philosophischen Systeme hat sich die kritische Philosophie, wie wir sie nach dem Vorgang Kants nennen, in die Geschichte eingeführt. Ihre Fragen sind nicht geeignet, Sinn und Einbildungskraft gefangen zu nehmen. . . . Diese Philosophie verheisst uns weder, uns in die weiten kosmischen Räume zu führen, noch uns einen Einblick in das Wesen der Natur zu eröffnen“. „Die sokratische Weisheit des Nichtwissens, in Fragen, die den Umkreis der Erfahrung überschreiten, ist ihre Maxime“. S. 52. „Mit einem Worte, sie hat es aufgegeben, metaphysisch zu sein und hinter den Dingen Dinge zu suchen“. Diese Philosophie hat vor allem die Bedeutung der Wahrnehmung in dem Erkenntnissysteme zu bestimmen und die fundamentalsten Erfahrungsprinzipien aufzustellen und zu begründen.

Bei der Beantwortung der ersten Fragen begegnet uns die Lehre von den primären und sekundären Qualitäten und das ihr physiologisch gleichbedeutende Dogma von den spezifischen Sinnesenergieen, welches für gewisse Forscher beinahe die Geltung eines Glaubenssatzes erlangt hat. Eine kurze eindringende Kritik dieser Lehre (S. 61—65) zeigt, dass ein hervorragender Vertreter derselben, Helmholtz, sie in einer Richtung entwickelt hat, die zur Modifizierung der Mutterlehre führen muss; ferner, dass eine übertreibende Bedeutung der Thatsache der anomalen Erregung zugeschrieben wird, derzufolge die adaequate Reizung durch die Annahme erklärt wird, was eine Umkehrung einer Maxime der wissenschaftlichen Methode bildet: „die Ausnahme vielmehr aus ihren besonderen Umständen zu erklären“. Nun ist es gar nicht verwunderlich, dass „ein Organ auf ungewöhnliche Reize hin in der gewohnten und durch seine ganze Entwicklungsgeschichte befestigten Weise reagiert“; ausserdem sei eine anomal erregte Empfindung für das Bewusstsein „keineswegs völlig gleich einer normal erregten; wir empfinden deutlich, dass sie erzwungen ist“. S. 63. Endlich ergibt sich ein allgemein biologischer Einwand gegen „die Annahme des ausschliesslichen Ursprungs der Modalitäten aus den Sinnesnerven“, aus dem Umstand, dass der Sinnesapparat selbst einen Teil der objektiven Welt bildet, und „wenn diese wirklich an sich nur aus Masse und Bewegung entstehen soll“, so kann das Sinnesorgan „nicht ausserdem noch spezifische Wirkungen hervorbringen, es müsste sie denn aus nichts erzeugen“. S. 64. So kam die Lehre von den spezifischen Sinnesenergieen unmöglich im Dienste der mechanischen Hypothese gebraucht werden. „Die Empfindung stellt sich uns als die vollendete Entwicklung der Beschaffenheit der Reize dar; sie ist durch die Beschaffenheit der Sinne mitbestimmt, aber nicht durch diese allein erzeugt“. S. 65.

Die interessante, und für eine realistische Weltauffassung wichtige Frage, wie viel vom Empfindungsinhalte der Beschaffenheit des Sinnesorganes, wie viel der Beschaffenheit des Reizes zuzuschreiben ist, wird von Riehl nicht beantwortet.

Hierauf folgt eine eingehende Betrachtung über die Prinzipien der Erfahrung, vermöge welcher ein Zusammenhang unter unseren Wahrnehmungen gestiftet wird, die Grundsätze der Substanz und Kausalität, wobei die Beiträge Lockes, Humes, Kants und Robert Mayers in vorzüglich klarer Weise auseinandergesetzt und verglichen werden. Weder die psychologisch genetische (plain historical method) Methode Lockes, noch die biologische Erkenntnistheorie Humes (die eine originelle Neuerung in der Gegenwart erlebt hat, nemlich in der „Kritik der reinen Erfahrung“, welche die Vernunft durch die reine Erfahrung wegzukritisieren will“), sei im Stande, das Erkenntnisproblem zu lösen. Die Grenzen und Schwäche der Lockeschen Methode leuchten am besten bei seiner Untersuchung des Substanzbegriffs ein. S. 83. Das von Locke berührte Problem sei erst durch Kant gelöst, der einen metaphysischen in einen formallogischen Begriff verwandelt habe. Es bedeute den wesentlichsten Fortschritt über Locke hinaus, dass Hume „in der Erfahrung ein Problem sah, nicht eine Lösung“. „Auf den Boden der Erfahrungsphilosophie selbst das Problem der Erfahrung gestellt zu haben, ist das Verdienst Humes und bezeichnet seinen Platz in der Geschichte der Philosophie“. S. 87. Riehl bemerkt auch sehr richtig, dass: „Erfahrung bei Hume nicht blosse Wahrnehmung, oder reine Erfahrung bedeutet, sondern Erweiterung der Wahrnehmung durch Folgerung auf eine mit ihr verknüpfte, aber nicht wahrgenommene Thatsache; das Prinzip dieser Folgerung und eben damit der „Erfahrung“ ist die Kausalität“. S. 97.

Es sei nun, meint Riehl, gegen Hume geltend zu machen, erstens, dass er überall voraussetzte, dass die Sinneseindrücke oder Impressionen an sich selbst Objekte seien“, die Folge unserer Impressionen mithin die Folge der Objekte selbst“; zweitens, dass er niemals zu zeigen vermochte, wie die Erfahrungsobjekte notwendig mit den Prinzipien der Erfahrung übereinkommen müssen. Diese grundlegende Frage, betreffs der Begriffe und Grundsätze der Erkenntnis und der Realität ihrer Verbindungen in der Erfahrung soll erst Kant in befriedigender Weise gelöst haben und damit auch die Frage: „wie werden gegebene Gegenstände zu erkannten Gegenständen?“ beantwortet. S. 112–114. Ein gutes Beispiel, welches zeigt, wie „die Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen die umgekehrte ist von der Aufeinanderfolge der objektiven Vorgänge“, kann als eine *instantio crucis* gegen Humes Kausalitätsauffassung angesehen werden. S. 115.

Kant „leitet die Erfahrung von der Voraussetzung eines beharrlichen Daseins ab“. Dabei soll er nach Riehl nicht nur gezeigt haben, dass, ohne die Grundsätze der Beharrlichkeit und Kausalität als objektiv gültig vorauszusetzen, Wissenschaft unmöglich wäre, sondern dass „ohne sie Erfahrung, mithin das Objekt der Wissenschaft nicht möglich ist“. S. 123. Ist aber diese feine Unterscheidung von grosser Bedeutung? Sind nicht „Objekt der Wissenschaft“ und „mögliche Erfahrung“ nach Kant ein und dasselbe? Riehl lehnt es ab, diese Erfahrungsgrundsätze als Postulate der Erfahrung anzusehen. Die Möglichkeit der Erfahrung aber scheint uns zweifellos postuliert. Es ist eine Thatsache, keine Notwendigkeit, dass wir zur Erfahrung im Sinne Kants gelangen können; daher wird es zweifelhaft, ob Kant wirklich den Grund des glücklichen Zusammenstreffens der Thatsachen mit den Forderungen unseres Geistes aufgedeckt habe, oder ob dies überhaupt ohne eine metaphysische Hypothese zu erklären sei? Zugegeben aber, dass Kant zuerst nachwies, dass die Grundsätze der Beharrlichkeit und Kausalität als unentbehrliche Erfahrungsprinzipien notwendig zusammengehören, so hat Robert Mayer erst bei der Aufstellung des umfassenden Naturgesetzes von der Erhaltung der Energie gezeigt, wie sie sich gegenseitig bedingen, wie das Substanz-

prinzip im Kausalprinzip enthalten und wie beide zur notwendigen Einheit in der Erfahrung verbunden werden können und müssen. (V. Vortrag S. 144.) Durch das neue Band der ursächlichen Verknüpfung, die Grössenidentität der Veränderungen, wird das Kausalprinzip zum Konstanzprinzip der Veränderungen erhoben.

Das Erhaltungsprinzip der Energie hat sich heutzutage zu einer 'energetischen' Naturauffassung entwickelt, die ferner zum wissenschaftlichen Monismus geführt hat, welcher den Dualismus zwischen Materie und Energie dadurch beseitigen will, dass er den Massenbegriff eliminiert und damit auch den wissenschaftlichen Materialismus überwinden zu können meint. Dagegen zeigt Riehl, dass dies nur scheinbar geleistet sei, denn in den Kapazitäten der Energie, die von den Intensitäten unterschieden werden, „steckt der empirische Begriff der Materie und statt diesen Begriff wirklich eliminieren zu können, hat die Energetik ihn nur anders benannt. Mag die Materie immerhin ein Abstraktum sein, darum ist sie noch kein blosses Gedankending“. „Wir werden die Materie nicht los, wie wir den Raum nicht los werden, . . . so real wie der Unterschied von Raum und Zeit, so real ist auch der Unterschied von Materie und Energie“. S. 149. Indem Ostwald die Energie, die selbst ein Abstraktum ist, zu dem 'Alleinwirklichen' gemacht, hat sich in den treffenden Worten Riehls „der empirische Begriff Energie in einen metaphysischen, der Grössenbegriff in einen Wesensbegriff umgewandelt“. Ist die Materie 'Erscheinung' der Energie, so muss die Energie „das Ding-an-sich der Materie sein“. S. 149.

Es giebt nun einen tiefergehenden Dualismus als derjenige zwischen Materie und Energie, nämlich denjenigen zwischen Seele und Leib, den aber dieser dogmatische, naturphilosophische Monismus nicht zu lösen vermag. Er kann in der That nur auf kritischem Standpunkt gelöst werden, für welchen weder Materie (und Energie) noch Geist Dinge-an-sich sind, sondern Erscheinungen. Die einschlägigen Betrachtungen, welche zur Lösung dieser Frage schon im Hauptwerke des Verfassers enthalten sind, scheinen uns immer unter den abgeklärtesten über diesen Gegenstand und sind ohne Zweifel von anderen Forschern benutzt worden. Sie werden, wie ich glaube, durch die Kritik Busses in „Leib und Seele“, Teil II, Erster Abschnitt, Kap. 1 (S. 110—118) und Kap. 3 (S. 255—286, 342—345) nicht getroffen. Die von Riehl vertretene Identitätsauffassung führt weder zur Allbeseelungslehre noch zum Epiphänomenalismus. Der Panpsychismus, der einen missverstandenen Spinozismus darstellt, muss in der That, wie Riehl sagt, mehr behaupten, als er wissen kann, nämlich, „dass Bewusstsein nicht entstanden sein kann, während es in jedem Augenblicke neu entstehend ist“. S. 161. Schon die Thatsache, dass es eine Schwelle des Bewusstseins giebt, spricht gegen denselben. Gegen den Versuch, das Psychische als Energieform aufzufassen, und demgemäss den Begriff der geistigen Energie einzuführen, wird, ausser logischen Gründen, ein Phänomen angeführt, das vielleicht als ein *experimentum crucis* zu betrachten ist. Es verschwindet nämlich nicht Energie, wenn Bewusstsein entsteht, noch entsteht Energie, wenn Bewusstsein verschwindet, sondern wie das Experiment Mossos zeigt, wird die Energie des chemischen Umsatzes im Gehirn gesteigert, wenn wir geistig thätig sind. S. 158. Sind aber der cerebrale Vorgang und das ihm correspondierende Bewusstseinsphänomen simultan oder successiv? Diese wichtige empirische Frage ist bis jetzt zu wenig untersucht worden.

Der sechste Vortrag über Wertprobleme führt ins Gebiet der praktischen Philosophie ein. Obwohl die Kunst Werte schafft, so sei doch, meint Riehl, der Wertbegriff vor allem in der Ethik, welche nach ihm von der Moralwissenschaft zu unterscheiden ist, zu Hause. „Werte erschaffen heisst nicht Werte erfinden oder beliebig ersinnen“, sondern wie schön ausgeführt wird, „Werte werden nicht anders geschaffen, als wissenschaftliche Erkenntnisse geschaffen werden: man erfindet sie nicht, sie werden entdeckt“. S. 176. Ein solcher Entdecker sei vor allem Sokra-

tes, „der pädagogische Genius“ seiner Zeit, und der als Beispiel echt philosophischer Lebensführung gelten dürfe. Seine Lehre sei nicht vollständig zu verstehen ohne Berücksichtigung seines Todes, der ihre höchste Bestätigung bilde. Das von Riehl mit Eindruck und lebhafter Teilnahme dargestellte Hinscheiden des Philosophen widerspreche, meint er, der Auffassung der Ethik Sokrates, als Nützlichkeitsmoral. S. 188, 189. Nachdem gezeigt worden, dass Sokratische und Platonische Gedanken wieder in der Kantischen Ethik hervortreten, bemerkt Riehl, dass die Postulate der praktischen Vernunft weder selbst Realitäten sein können, noch können Realitäten durch sie begründet werden. „Der Wille geht nicht von der Freiheit (der Grundlage der Ethik Kants aus) als von einem ursprünglichen Besitze aus, er führt zur Freiheit hin, er befindet sich zu ihr, mathematisch geredet, in asymptotischer Annäherung“. Der vielfach missverstandene kategorische Imperativ, der leider zuweilen als etwas Befehlshaberisches aufgestellt wird, „das sich auf Gründe nicht einlässt, sondern schweigenden Gehorsam erheischt, so ungefähr wie das Kommando eines Unteroffiziers“ sei nur die Formel, nicht das Prinzip der Kantischen Ethik, und „eine Notwendigkeit, sie allgemein anzuwenden, lässt sich nicht begründen“. S. 195. Das Prinzip dieser Ethik, die Autonomie des Willens bleibe dagegen als das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze. Gegen Nietzsche wird daher später sehr glücklich eingewendet; „dass die wahre Herrenmoral des autonomen Willens schon gefunden war, als er sie noch suchte, ist ihm entgangen“. S. 225. Diese Selbstgesetzgebung ist nicht nur mit dem Determinismus vereinbar, sondern notwendig mit ihm verbunden“. „Das Sittengesetz ist das Naturgesetz des vernünftigen Wesens als solcher“. S. 197.

Die Frage nach dem Werte des Daseins führt zur Untersuchung des Pessimismus, der den Wert des Lebens verneint: weshalb die Mitleidsmoral für Schopenhauer die Moral bildet, diese das Leben verflachende Krankenhausmoral, welche Nietzsche auch als die alleinige Moral kannte. (Vortrag VII.) Die Frage, ob der Wert des Daseins überhaupt geschätzt werden könne, wird ausdrücklich abgelehnt; sondern es wird vom Verfasser einfach bemerkt, dass, falls „das Leben als Ganzes geschätzt und die Summe seines Wertes bestimmt werde, das Ganze des Lebens gegeben und unveränderlich sei“. So musste denn Schopenhauer, „um den Pessimismus bejahren zu können, die Geschichte verneinen“. S. 200, 201. Dieser Pessimismus erfährt nun eine scharfsinnige, logische und psychologische Widerlegung (S. 202—219), falls überhaupt von einer Widerlegung dessen gesprochen werden kann, das als Folge eines angeborenen düsteren Temperamentes und persönlicher Erfahrungen anzusehen ist, und sich durch keine Logik beseitigen lässt. Wie wenig der Metaphysiker des Willens den wirklichen Willen verstanden hat, zeigt sich nach Riehls treffender Bemerkung darin, dass nach ihm die Basis alles Wollens immer Bedürftigkeit sei. S. 219. Der Schluss des siebenten Vortrages wird einer kritischen unparteiischen Beurteilung Nietzsches ethischer Lehre gewidmet. Riehl vermag nicht in Nietzsche den grossen Propheten oder philosophischen Führer der Zukunft zu erblicken. Auf einen solchen müssen wir noch warten. Denn „man kann sich den nicht zum Führer wählen, der ‚stets ein anderer ward, sich selber fremd‘ und ‚sich selbst entsprungen‘ ist“. „Er ist der beständig Suchende, der grosse Fragende“ dessen Entwicklung ohne Abschluss bleibt. S. 251, 252. „Dass das Produktive mit dem Historischen verbunden werden müsse, um wirklich produktiv zu sein, wie Goethe es forderte, beachtete er nicht“. „Alle seine Anschauungen, fügt Riehl hinzu, verraten ein Grundgebrechen: den Mangel an historischem Sinne“. S. 253.

„Mit der Wissenschaft ändert sich auch die Philosophie“, sagt der Verfasser im letzten Vortrag (S. 238), der eine Betrachtung über Gegenwart und Zukunft der Philosophie enthält und die Ergebnisse der Schrift zusammenfasst. Eben deshalb dürfe die Philosophie niemals bei irgend einem philosophischen Systeme stehen bleiben. Wenn daher heute in

Deutschland vom Zurückgehen auf Kant noch immer die Rede ist, so bedeute dies einfach die Wiederanknüpfung der Verbindung zwischen Wissenschaft und Philosophie, welche durch die auf Kant folgenden idealistischen Systeme gestört wurde. Diese spekulativ-metaphysische Richtung der deutschen Philosophie interessiert Riehl sehr wenig, jedoch erkennt er die Bedeutung der Hegel'schen Geschichtsauffassung für die moderne Geschichtswissenschaft an. S. 240, 241.

Riehl ist der Meinung (und dies wird vielleicht einige Metaphysiker überraschen), dass es nie ein philosophischeres Zeitalter in der Wissenschaft gegeben habe als das gegenwärtige, aber diese Philosophie sei mehr in den Werken der grossen Naturforscher niedergelegt — wie z. B. Helmholtz, Mayer, Hertz um nur Deutsche zu nennen — als in den Arbeiten der Fachphilosophen. Abgesehen von der neuen Bearbeitung der Grundsätze der Beharrlichkeit und Kausalität, hat es auch die physikalische Chemie und physiologische Psychologie geschaffen. „Die Zukunft der wissenschaftlichen Philosophie ist die Erhebung der Wissenschaft zur Philosophie. Wie die Wissenschaften aus der Philosophie, ihrer anfänglichen Einheit, durch Auseinanderlegung derselben hervorgegangen sind, so sehen wir sie auch in der Spirale alles geschichtlichen Werdens auf einer höheren Stufe ihrer Entwicklung zur Einheit zurücklenken“. S. 248. Wir brauchen deshalb nicht zu glauben, dass jemals ein Weltbild das definitive sein werde.

Es ist erfreulich, dass die Schrift Riehls vor allem den wissenschaftlichen Charakter der Philosophie hervorhebt. Wenn es eine Metaphysik giebt, so ist ihre Aufgabe lediglich eine negative, die Anmassungen einer alles erklären wollenden Metaphysik einzuschränken. Durch die Einschränkung des Feldes der theoretischen Philosophie werden ihre Ergebnisse sicherer gemacht, und es bleibt weniger Spielraum für blosses „Meinen“ übrig. Einige werden vielleicht finden, dass die Bedeutung von Lockes Essay überschätzt sei; während gewisse Idealisten die vom Verfasser mit guten Gründen noch beibehaltenen Dinge-an-sich als Zeichen eines unkritischen Realismus ansehen werden. Gerade aber die Unentbehrlichkeit des Substanzbegriffes für die Wissenschaftslehre beweist, dass der Gedanke der Unabhängigkeit der Dinge von ihrem Wahrgenommenwerden notwendig ist; es kann daher nur die Frage sein, was die Natur dieser Dinge-an-sich sei. Nun haben die Idealisten unserer Ansicht nach noch nicht bewiesen, dass diese Dinge geistige Wesen sein müssen. Bemerkenswert ist es, dass Leibniz nur vorübergehend erwähnt wird; ebenso geschieht es mit Berkeley, wie wir glauben mit Recht. Im Vergleich mit Locke, bedeutet die Philosophie Berkeleys (abgesehen von seiner Theorie der Raumwahrnehmung) einen Rückgang; die Entwicklung der Philosophie wäre wahrscheinlich dieselbe gewesen, wenn Berkeley überhaupt nie gelebt hätte.

Das meisterhaft geschriebene Buch Riehls darf nicht mit anderen wohlbekannten und verdienstlichen „Einleitungen“ verglichen werden, da es einen ganz andern Zweck verfolgt und schon in der äusseren Form der Darstellung von solchen Werken abweicht. Es ist interessant zu bemerken, dass Riehl den persönlichen Faktor und die praktische Aufgabe der Philosophie stärker betont, als in seinem „Kritizismus“ geschehen ist. Es scheint uns auch, dass er hier eine mehr zurückhaltende Stellung der mechanischen Hypothese gegenüber einnimmt. Der Genuss der Lektüre wird durch die Leichtigkeit der Sprache wesentlich erhöht. Schliesslich sei auf eine belehrende Parallele zwischen Heraclit und Helmholtz aufmerksam gemacht. S. 13.

Montreal.

J. W. A. Hickson.

Katzer Ernst, Dr. phil. Past. prim. in Löbau in Sachsen, „Das Problem der Lehrfreiheit und seine Lösung nach Kant“. Tübingen und Leipzig, I. C. L. Mohr, 1903. (VII + 53 S.)

Im Jahre 1835 hat Christian Hermann Weisse zuerst die Frage aufgeworfen: „Inwiefern hat unsere Zeit sich wieder an Kant zu orientieren?“ wir sahen es als selbstverständlich an, dass wir bei allen Fragen, die Kant erörtert hat, ihn vor allem hören. Katzners Thema erscheint uns in Folge davon umso mehr berechtigt, weil das Problem der Lehrfreiheit ein eminent sittliches Problem ist, die Ansicht unseres grössten Ethikers in dieser Frage eben deshalb für uns von der grössten Bedeutung sein muss. Dazu kommt, dass Kant das Problem der Lehrfreiheit nicht nur als Theoretiker, sondern bekanntlich auch auf Grund der ernstesten Erfahrung behandelt hat.

Kants Genialität zeigt sich in unserem Falle sogleich darin, dass er unser Problem von einem weiteren Gesichtskreise aus behandelt, als es meist geschieht. Er fordert Lehrfreiheit nicht bloss für die Lehrer in Kirche und Schule, sondern für alle, die den inneren und den äusseren Beruf haben, an dem Fortschritte im Leben des Volkes zu arbeiten. Diese Arbeit darf auf keinen Fall gehindert werden. Geschieht es doch, so ist es eine Sünde wider den heiligen Geist. Die menschliche Natur ist so beschaffen, dass nur im Austausch und im Kampfe der Meinungen die Erkenntnis der Wahrheit ihr aufgeht. Wird das gehindert, so wird das Leben getötet, das nur bei ungehemmtem Wachstum bestehen kann. Oder es entstehen Revolutionen, die eben so grossen Verlust wie Gewinn bringen, jedenfalls schwierige Korrekturen notwendig machen. Kant war bekanntlich der mächtigste Apostel der Freiheit und zugleich streng konservativ.

Es entspricht seinem sittlichen Ernste, dass er nur dem das Recht der Lehrfreiheit zugesteht, der selbst wahrhaft, d. h. sittlich frei ist, nicht beherrscht von Leidenschaften, namentlich nicht von Eitelkeit und Lust am Zerstören. Der sittliche Fortschritt ist nach Kant der sittliche Zweck und damit die Aufgabe der Geschichte. Nur wer selbstlos in den Dienst dieser Aufgabe sich stellt, hat das Recht frei und offen seine Überzeugung auszusprechen und selbst das Bestehende zu bekämpfen. Das Gebiet der eigentlichen Wissenschaft ist nach Kant ein beschränktes, im Grunde nur die Erkenntnis der Natur. In diesem Gebiete kann unumschränkte Freiheit herrschen, aber nur unter der Bedingung, dass es streng von dem anderen Gebiete, von dem des Glaubens, d. h. von dem sittlichen und dem religiösen, geschieden wird. Der vulgäre Materialismus des letzten halben Jahrhunderts, der frivol diese Grenzlinie überschritt, würde daher die gebührende Ablehnung von seiten unseres grössten Denkers gefunden haben. Im sittlich-religiösen Gebiete aber giebt es nach Kant unerschütterliche, ewige Erkenntnisse, daher einen untrüglichen Massstab für die Beurteilung aller Lehren. Was das sittliche Leben fördert, das ist zu gestatten. Wodurch es geschädigt wird, das ist zu verwerfen. Aber nicht nur der Inhalt, sondern auch die Darstellung neuer Gedanken ist an dem sittlichen Massstabe zu messen. Das Neue darf nur mit Schonung gegen das Vorhandene als die notwendige Frucht des Alten vertreten werden. Ist darüber zu entscheiden, ob ein Vertreter des Fortschrittes sein Recht missbraucht hat, so sind nur Richter zulässig, die wissenschaftlich vollkommen die erörterten Fragen beherrschen und zugleich selbst volle sittliche Freiheit besitzen. Unfehlbare Richter wird es freilich niemals geben; aber wer das Martyrium für die Wahrheit mit reinem, gutem Gewissen trägt, dem verleiht es die höchste Würde. Mit besonderer Schärfe bekämpft Kant die Manie, Lehrstreite und Lehrgerichte zu Glaubensstreiten und Glaubensgerichten zu machen. Kein Mensch kennt den Glauben eines anderen; nur seine Meinungen kann er beurteilen.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Kant die notwendigsten und wertvollsten Gesichtspunkte für die Lösung des Problems geltend gemacht hat. Wären sie immer beachtet worden, hätte man auf beiden Seiten die sittliche Qualität des Gegners an erster Stelle geprüft, bezw. anerkannt — unsere politische und kirchliche Entwicklung wäre eine friedlichere und erfolgreichere gewesen. Es erweckt schmerzliche Gefühle, in Kants Gedankenkreis und in seine Zeit sich zu versetzen. Die Bildung

von Parteien, die wie zum Teil unsere Sozialdemokraten und unsere Ultramontanen von allen sittlichen Verpflichtungen sich losgemacht haben, konnte man damals sich offenbar gar nicht denken. Da wird recht deutlich, was wir verloren haben, indem unsere Reaktion uns dahin brachte, den Mann zu vergessen, der zuerst die Ethik unerschütterlich für uns begründet hat. Nur dadurch ist es dahin gekommen, dass — um ein Bild Shakespeares anzuwenden — unser Leben einem Gefäss mit siedendem Wasser gleicht, dass sich immer mehr entleert, während es sich zu füllen scheint.

Katzer ist ein guter Kenner Kants. Er hat mit Sorgfalt und Liebe die Gedanken Kants über unser Problem gesammelt und dargestellt. Er hat sich dadurch für unsere Zeit, in der namentlich die konfessionellen Kämpfe heftiger als je entbrannt sind, ein grossen Verdienst erworben. Möge seine Schrift die verdiente Beachtung finden und auch durch sie Kants tiefer Ernst unter uns wirksamer werden.

Dresden.

Sulze.

Dessoir-Menzer. Philosophisches Lesebuch, herausgeg. von Max Dessoir, aord. Professor und Paul Menzer, Privatdozenten der Philosophie an der Universität zu Berlin. Stuttgart, Ferdinand Enke 1903. (VIII und 258 S.) 8^o.

Im historischen Aufbau, der den systematischen Gesichtspunkt erst an zweiter Stelle berücksichtigt, bringt vorliegendes Buch Abschnitte aus den Werken von 17 führenden Geistern im Gebiete der Philosophie von Plato bis Schopenhauer und am Schluss ein zuverlässiges Namenverzeichnis und Sachregister. Auch unter der Voraussetzung historischer Gliederung kann die Auswahl im Einzelnen noch durch andere Grundsätze geregelt werden: Sie kann es darauf absehen, besonders wichtige Fragen aus der Erkenntnislehre, der Logik, aus Ethik oder Metaphysik durch die Geschichte der Philosophie zu verfolgen; sie kann ferner jeden eingeführten Schriftsteller vor allem für sich betrachten und das für seine Lehre Charakteristische in den Vordergrund rücken wollen. Die Verfasser haben dieses an sich wohl zu billigende Verfahren gewählt. Die üble Folge, welche dieser Plan mit sich bringt, dass er nämlich durch das Überspringen von metaphysischen Problemen zu logischen und ethischen leicht den Eindruck des Unruhigen und Unfertigen hervorruft, haben sie durch die sehr eingehenden „Erläuterungen“ zu jedem einzelnen Philosophen zum grossen Teil wieder gut gemacht.

Diese Erläuterungen bringen nicht bloss Angaben über Leben und Werke des soeben im Buche vorgestellten Schriftstellers, sowie über empfehlenswerte, auf ihn bezügliche Litteratur, sondern sie suchen auch die innere Verbindung zwischen den abgedruckten Lesestücken des einzelnen Verfassers wie zwischen den Anschauungen der verschiedenen Denker herzustellen. So spinnen sie beispielsweise die verknüpfenden Fäden von Kant in die Vergangenheit zu Locke und Hume wie zu Berkeley und Leibniz, in die Zukunft zu Fichte und Schopenhauer. Überraschend wirkt besonders die Parallele der ethischen Grundansichten zwischen Kant und dem Meister Eckhart aus dem 13. Jahrhundert. Durch solche steten inneren Beziehungen der Ansichten und durch die wiederholte Beleuchtung der wichtigeren Fragen von verschiedenen Seiten lernt der Leser die Hauptprobleme der Philosophie leicht kennen und auch verstehen.

Es sei noch hervorgehoben, dass die Verfasser in dem Verfolgen der Begriffsentwicklung, wie z. B. der Bedeutung der Kausalität bei Hume, nicht vor den neuesten Ansichten der Naturforschung Halt machen. Dabei ist allerdings dem Erläutern von Kant auf S. 188 in der Anm. zu 171 f entgangen, dass die mechanistische auf Darwin zurückgehende Naturerklärung zum grössten Teil bereits wieder überwunden ist. An ihre Stelle setzt die vitalistische Biologie eines Reinke u. v. a., die zielstrebige, klarlogische Betrachtungsweise. Wie weit diese Richtung von den gleich-

artigen Anschauungen Kants beeinflusst worden ist, wäre vielleicht weiterer Untersuchung nicht unwert.

Dem von den Verfassern hauptsächlich ins Auge gefassten Zweck ihres Buches, erläuterndes Anschauungsmaterial zu den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie zu liefern und diese zu erzeugen, vermag es recht wohl zu dienen. Erst mit Hilfe solcher Unterstützung werden die Worte des vortragenden Dozenten Inhalt und Leben erhalten und dem Studenten, der so mit den leitenden Gedanken und den führenden Geistern etwas vertrauter geworden ist, wird es nicht mehr ergehen wie dem Schüler im Faust. Wenn das Buch somit als ein Fortschritt im Gebiet der Hochschulpädagogik bezeichnet werden kann, gilt dieser Schluss jedoch nicht für die höheren Lehranstalten. Von den vielen möglichen Einwendungen vom Standpunkte dieser Schulen aus seien hier nur zwei erwähnt: Der Stoff ist mehrfach zu hoch und zu schwierig und berücksichtigt ferner den erziehlischen Zweck der Schule nicht genügend. Die Philosophie darf für den Schüler, der vielleicht nie wieder zu ihr zurückkehrt, nicht mit der Verneinung des Willens zum Leben, mit einem Nichts abschliessen.

Bad Ems.

A. Gille.

Dietzgen, Joseph. Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit. Eine abermalige Kritik der reinen und der praktischen Vernunft. Mit einer Einleitung von Anton Ponnekrek. Stuttgart (Dietz) 1903.

Als dies Büchlein des sozialistischen Philosophen 1869 zum erstenmal herauskam, ward es im Grunde wenig beachtet, sowohl in wie außerhalb der sog. Partei. Sie stand noch in den Anfängen und beschäftigte sich mit anderen Fragen. Der übrigen Philosophie aber war es kaum zur Kenntnis gekommen. Und doch enthält das Werk des scharfsinnigen Gerbermeisters, der seinen Kant und manch anderes besser studiert hatte, als er in seiner Einleitung bescheiden sagt, gar manche Gedanken, die der Beachtung wert sind. Wenn er auch nicht, wie er glaubt, weder hier noch in den späteren Schriften (Über das Acquisat der Philosophie und Briefe über Logik. Stuttgart 1895) eine ausreichende Begründung für die Beziehung zwischen uns und den Dingen geliefert hat, und wenn seine Ausdrucksweise in manchem zu Beanstandungen und Missverständnissen Anlass giebt, so hat er doch die Grundlinien einer Gedankenrichtung klar gezeichnet, die man im Gegensatze zu Idealismus und Materialismus vielleicht passend Korrelativismus nennen könnte, und die im Wesen, wenn auch nicht in der Begründung und in allem Einzelnen auf das Richtige hinauslaufen dürfte.

„Gegenüber der idealistischen Vorstellung, dass hinter der Erscheinung ein Wesen versteckt sei, was erscheine, gilt für Dietzgen die Erkenntnis, dass dies versteckte Wesen nicht in der Aussenwelt, sondern innen im Kopfe des Menschen apart wohnt. . . . Es gilt nicht allein von physischen, es gilt auch von geistigen, es gilt metaphysisch von allen Dingen, dass sie das, was sie sind, nicht an sich, nicht im Wesen, sondern nur im Kontakt mit anderem, in der Erscheinung sind.“ (S. 74.) „Das Denkvermögen“ — das noch S. 74 ein wesentliches, reales Vermögen ist — „im Kontakt mit den Erscheinungen produziert das Wesen der Dinge.“ (S. 75 u.) „Der Satz: Die Dinge sind nicht, sondern erscheinen“, bedürfen den Satz zu seiner Ergänzung: „Was erscheint das ist“ jedoch und soweit als es erscheint. „Die Wärme vermögen wir nicht wahrzunehmen,“ sagt die Physik des Professor Koppe, „wir schliessen nur aus den Wirkungen derselben auf das Vorhandensein dieses Agens in der Natur.“ Dietzgen sagt dagegen: „Die Summe ihrer verschiedenen Wirkungen, das ist die Wärme selbst.“ (S. 74 f.) Die Sinnlichkeit ist qualitativ, das Denkvermögen begreift alles als Quantität. Das Allgemeine ist das wahre Sein, das Wesen. Dies steht aber nicht „hinter“ der Erscheinung, sondern ist nur mittelst derselben, in Relation mit dem Erkenntnisvermögen, nur für die Vernunft da oder wirklich, und umgekehrt gewinnt

die Vernunft keinen Begriff aus sich, sondern nur in Kontakt mit der Erscheinung. (89.)

Wie Dietzgen zu Kant und dem Materialismus steht, ist aus folgenden charakteristischer Stelle (S. 103) zu entnehmen.

Nach Hume „enthält der Begriff der Ursache nichts weiter als die Erfahrung dessen, was als eine Erscheinung gemeiniglich vorhergeht. Mit Recht macht Kant dagegen geltend, dass der Begriff von Ursache und Wirkung ein viel intimeres Verhältnis ausdrücken“, . . . dass darin „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit enthalten sei; also etwas, was gar nicht erfahren werden kann, was sogar über alle Erfahrung hinausgeht, apriori im Verstand müsse enthalten sein. — Die Materialisten, die alle Autonomie des Geistes leugnen, die durch Erfahrung Ursachen zu finden meinen, oft zu entgegen, dass die Notwendigkeit und Allgemeinheit, welche das Verhältnis von Ursache und Wirkung voraussetzt, eine unmögliche Erfahrung darstellt. Den Idealisten ist dagegen andererseits zu bedeuten, dass, ob auch der Verstand Ursachen erforscht, die nicht zu erfahren sind, diese Forschung doch nicht apriori, sondern nur a posteriori auf Grund empirisch gegebener Wirkungen statthaben kann.“

Und S. 107: „Der Idealist sucht die Quelle der Erkenntnis in der Vernunft allein, der Materialist in der sinnlich gegebenen Welt. Zur Vermittlung des Widerspruches bedarf es nur der Einsicht in die gegenseitige Bedingtheit dieser beiden Erkenntnisquellen.“ — Hierin offenbart sich der Korrelativismus Dietzgen am deutlichsten. Auf ihre Bestandteile freilich analysiert er die sinnliche Wahrnehmung nicht.

Sehr interessant ist auch seine Stellung zur Ethik Kants. Auch hier tritt Kants abstraktes Sittengesetz sofort in Korrelation zu der Wirklichkeit. „Die Moral ist der summarische Inbegriff der . . . sittlichen Gesetze, welche den gemeinschaftlichen Zweck haben, die Handlungsweise des Menschen gegen sich und andere derart zu regeln, dass bei der Gegenwart auch die Zukunft, neben dem einen auch das andere, neben dem Individuum auch die Gattung bedacht sei.“

Und am Schlusse heisst es: „Unser Kampf gilt . . . nur der Arroganz, welche eine bestimmte Form zur absoluten, zur Sittlichkeit überhaupt macht. Wir erkennen die Sittlichkeit als ewig heilig an, soweit darunter Rücksichten zu verstehen sind, welche der Mensch sich selbst und seinen Nebenmenschen zum Zwecke gegenseitigen Heiles schuldig ist. Aber die Art und Weise, der Grad dieser Berücksichtigung, gehört zur Freiheit des Individuums“. . . . Dass „das vorgeschriebene Recht für absolutes Recht, für eine unübersteigliche Schranke der Menschheit gefallen sei, deucht uns höchst überflüssig und sogar schädlich für die der Zukunft nötige Energie des Fortschrittes.“

F. Staudinger.

Emmanuel Kant. Critique de la raison pratique, nouvelle traduction française par François Picavet. 2. édition XII, XXXVII, 326 S. Paris 1902.

Die verliegende Übersetzung der Kritik der praktischen Vernunft ist in 2. Auflage erschienen. (Die erste Auflage stammt aus dem Jahre 1888.) Dem Text sind beigegeben einige Anmerkungen des Herausgebers am Schluss (S. 297—323), meist historischer Natur, auf Geschichte und Ursprung der Schrift und der in ihr gebrauchten Termini Bezug nehmend, auch mit Berücksichtigung der einschlägigen Litteratur, dagegen unter Vermeidung aller kritischen Bemerkungen. Ferner enthält das Buch zur Einführung des Lesers zwei Aufsätze von Picavet, von denen der eine das Eindringen der Kantischen Philosophie in Frankreich behandelt („sur la philosophie de Kant en France de 1773 à 1814“, 37 S.), der andere eine Anleitung zum Studium der Kritik der praktischen Vernunft geben will („Comment faut-il étudier la morale de Kant?“ 12 S.). Diese letztgenannte Einführung ist ein Zusatz der zweiten Auflage, mit dem der Herausgeber

Wünschen entsprochen hat, die aus dem Leserkreis an ihn gerichtet wurden.

Für den deutschen Leser bietet zweifellos der erwähnte kurze Abriss zur Geschichte der Kantischen Philosophie in Frankreich das meiste Interesse, zumal er sehr gewissenhaft eine Fülle von Material zusammenträgt. Der Natur der Dinge entsprechend werden am ausführlichsten behandelt der Emigrant und enthusiastische Kantverehrer Villers („exposition des principes fondamentaux de la philosophie transcendentale de Kant“ 1901) und Frau von Stael, denen sich als dritter der Akademiker Dégérando mit seinem grossen Werk über die Geschichte der philosophischen Systeme anschliesst (1805). Abgesehen davon aber betont der Verfasser mit besonderem Nachdruck, dass schon in der Mitte der 90. Jahre des XVIII Jahrhunderts der Name Kants in Frankreich durchaus nicht mehr unbekannt gewesen sei. Unter Anderm werden drei Übersetzungen, der „Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, der Abhandlung zum ewigen Frieden, und eine mit ausführlichen Anmerkungen versehene Übertragung der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft von Ph. Huldiger, die letzte besonders lobend erwähnt. Als interessante Thatsache sei eine briefliche Äusserung des Abbé Sièyes hervorgehoben, in der er sich für eine Popularisierung der Kantischen Philosophie in Frankreich ausspricht. Wie bei ihm scheint allgemein das damalige Interesse an Kant, das natürlich immerhin sehr vereinzelt ist, aus dem Bedürfnis entsprungen zu sein, ein Gegengewicht für den Materialismus zu finden. Weiterhin sucht dann Picavet nachzuweisen, dass etwa von 1800 an das Kantische System in der Akademie, wie in den philosophischen Zeitschriften lebhaft diskutiert worden sei — trotz des immer wiederholten Vorwurfs der philosophischen Rückständigkeit und Indolenz, den Villers gegen seine Landsleute richtete. Die französische Kantlitteratur nach 1814 wird von Picavet nur kurz gestreift.

In der Anleitung zum Studium der praktischen Philosophie Kants, wie in den Anmerkungen macht sich m. M. n. eine Übersetzung der historischen Anknüpfungspunkte und des fremden Einflusses (Voltaire!) und entsprechend eine Unterschätzung des systematischen Zusammenhangs der Kantischen Philosophie geltend. Vor allen Dingen kommt der wissenschaftliche Endzweck der Kantischen Ethik, ihre Absicht, Moral zu begründen, nicht zu predigen, sein Ziel, dem Imperativ des sittlichen Weltbewusstseins eine wissenschaftlich haltbare Formulierung zu geben, zu wenig zur Geltung. Und was soll man dazu sagen, wenn eine volle Seite lang von den Lebensgewohnheiten Kants die Rede ist mit der Begründung, die peinliche Pünktlichkeit und Pedanterie seines Wesens habe Kant mit zur Aufstellung eines formalen Sittengesetzes veranlasst! — Ein entschiedener Vorteil für den Leser ist eine kurze Inhaltsangabe der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und der Kritik der reinen Vernunft, letzterer mit besonderer Berücksichtigung der angeblichen Widersprüche zwischen beiden Kritiken.

Die Übersetzung selbst, übrigens eine zweifellos recht schwierige Aufgabe, ist, wie man sich leicht überzeugen kann, mit grosser Genauigkeit und Sorgfalt hergestellt worden, unter Mitberücksichtigung einer älteren französischen (Barni), einer lateinischen (Born) und einer englischen Übersetzung (Abbot). Als deutscher Text wurde der Hartensteinsche zu Grunde gelegt, aber auch die Ausgaben von Rosenkranz und Kehrbach zu Rate gezogen. Ausdrücke, deren Übertragung Zweifel erregte oder nur durch Umschreibung möglich war, sind in Klammern deutsch beigelegt, gelegentlich wird die gewählte Übersetzung unter dem Text gerechtfertigt. Etwas störend wirken die ziemlich zahlreichen Druckfehler in den eingefügten deutschen Worten.

Berlin.

v. Aster.

Selbstanzeigen.

Wernicke, Alex, Prof. Dr. Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Ding-an-sich bei Immanuel Kant. Ein Beitrag zum Verständnisse des Kantischen Systems. Braunschweig, Joh. Heinr. Meyer. 1904. (32 S. 4^o.)

Die Notwendigkeit, eine neue Auflage meiner Schrift „Kant . . . und kein Ende?“ (Braunschweig 1894) zu veranstalten, liess es mir wünschenswert erscheinen, eine ältere Arbeit, welche ich seiner Zeit Herrn Vaihinger in Handschrift für seinen Kant-Kommentar (vgl. dort II, 7, 17, 57) zur Verfügung gestellt hatte, doch noch zu veröffentlichen. Sie beschäftigt sich hauptsächlich mit der „Theorie des Gegenstandes“, welche Kant in der ersten Auflage der Kritik entwickelt und in der zweiten Rubrik festhält. Wie ich früher bereits mehrfach hervorgehoben, scheint mir die gesamte Geistesarbeit Kants durch die Schlichtung des Streites zwischen Freiheit und Notwendigkeit bestimmt zu sein. Dieser gebührt die unbestrittene Herrschaft (Newton) in der räumlich-zeitlichen Welt, jene lebt unbeanstandet jenseits dieser Welt, im Reiche der Ideen. Wenn aber die Gegenstände der räumlich-zeitlichen Welt ein gesetzmässiges Ganzes bilden, und zwar so, wie es den Forderungen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung entspricht, und wenn trotzdem für die Freiheit als Grundlage aller ethisch-religiösen Bestimmungen ein Platz übrig bleiben soll, so müssen diese Gegenstände etwas anderes sein, als was sie gemeinhin zu bedeuten scheinen. Demgemäss schafft bei Kant die produktive Einbildungskraft als Künstlerin nach den Gesetzen des Verstandes die Gegenstände der räumlich-zeitlichen Welt in ihrer Formenfülle aus der formlos gegebenen Masse der Empfindungen als anschaulich-logische Gebilde.

Die Empfindungen, welche als ein Gegebenes auftreten, weisen auf das Ding-an-sich als Ursache zurück, und dieses ist nur begrifflich, aber nicht anschaulich bestimmbar, und kann darum niemals ein Gegenstand unserer Erkenntnis werden.

Dass aber die Einbildungskraft des einzelnen aus dessen Empfindungen in ihrer Freiheit für diesen eine räumlich-zeitliche Welt schafft, welche mit den entsprechenden Welten anderer eine weitgehende Übereinstimmung zeigt, ist ein Problem, ein Teil des grossen Problems der Übereinstimmung zwischen Natur und Freiheit, dessen Lösung Gott als Λ und Ω fordert.

Für die theoretische Vernunft ist das Ding-an-sich ein Grenzbegriff, der allenfalls auch entbehrt werden kann, erst die praktische Vernunft lehrt uns, dass jedes Ich als Träger des Sittengesetzes über die Welt der Erfahrung hinausweist und darum in seiner Freiheit als ein Ding-an-sich aufzufassen ist, welches Unsterblichkeit für sich fordern muss und erst in Gott die Lösung aller seiner Fragen theoretischer und praktischer Natur findet.

Die Abhandlung will ein Beitrag sein zum Verständnisse des Kantischen Systems, sie will keine Kritik der Kantischen Gedankenarbeit darstellen.

Braunschweig.

A. Wernicke.

Kalweit, Paul, Lic. Dr. Kants Stellung zur Kirche. Schriften der Synodalkommission für ostpreussische Kirchengeschichte. Heft 2. Königsberg i. Pr., Ferd. Beyer. 1904. (88 S.)

Die Schrift stellt einen Beitrag einerseits zur Biographie, andererseits zur Religionsphilosophie Kants dar. Ich glaubte beweisen zu können,

dass der Einfluss des Königsberger Pietismus auf Kant nicht hoch zu veranschlagen ist. Dabei ergab sich mir, dass die Nachrichten der ersten Kantbiographen mit aller Vorsicht aufzunehmen sind. Die gegebenen Zusammenstellungen werden hoffentlich zeigen, wie wenig wirkliche Anschauung und wie viel Rhetorik bei ihnen vorliegt. Für eigene religiöse Bedürfnisse brauchte Kant die Kirche nicht. Sie gewann aber für ihn Bedeutung als öffentliche Institution, als Erzieherin des Volkes, namentlich in ihrer Verbindung mit dem preussischen Staat. Kants Lehre von der Kirche ist einerseits von den Voraussetzungen der kritischen Philosophie, dass es sich auch hier um Gewinnung von synthetischen Urteilen a priori handeln muss, andererseits von der kirchlichen und politischen Lage seit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II. her zu verstehen. Als wichtigstes Problem wird das Verhältnis des Ewigen zum Historischen herausgestellt und zu zeigen versucht, dass in dieser Frage eine Fortbildung der Kantischen Anschauungen notwendig und möglich ist.

Naumburg

a. d. Queiss.

P. Kalweit.

Neumann. Robert. Goethe und Fichte. Programm des Königstädtischen Realgymnasiums zu Berlin. Berlin, Weidmann, 1904. (35 S. 4^o)

In den beiden ersten Bänden der Kantstudien sind die Beziehungen Goethes zu Kant von Karl Vorländer eingehend dargestellt. Es erschien mir nunmehr angebracht, die Beziehungen Goethes zu dem begabtesten und eigenartigsten Schüler Kants, zu Fichte, zu behandeln, der nach Reinholds Weggange als Vertreter der Kantischen Philosophie nach Jena berufen wurde. Schon Vorländer macht die Bemerkung, dass sich das anfangs freundschaftliche Verhältnis Goethes zu Fichte im Laufe der Jahre mehr und mehr abkühlte, und schreibt dieses dem Einfluss Schillers zu. Die nähere Untersuchung giebt ihm Recht. Der Hauptgrund zu der Trennung Goethes von Fichte lag jedoch in der eigenartigen Persönlichkeit des Philosophen und in der kühnen Anwendung seiner Lehre auf das praktische Leben.

„Wie mit Sack und Packe Musen wandern, wo aufgeschlagen werden Philosophische Lehrsysteme.“ (Rückert.)

Zu der Arbeit boten mir reichliches Material die Veröffentlichungen in den Goethe-Jahrbüchern. Im Anhang der Schrift gebe ich ausser einem Verzeichnis der in der Goethe-Bibliothek befindlichen Schriften Fichtes ein genaueres Bild von der einzigen Schrift dieses Philosophen, die Goethe durchgearbeitet und mit Strichen und Anmerkungen versehen hat.

Die Arbeit ist als wissenschaftliche Beilage des Oster-Programms des Königstädtischen Real-Gymnasiums zu Berlin im Weidmannschen Verlage erschienen.

Wilmersdorf.

Robert Neumann.

Apel, Max, Dr. Immanuel Kant. Ein Bild seines Lebens und Denkens. Mit einem Bildnis. Ein Gedenkblatt zum hundertjährigen Todestage des Weltphilosophen. Berlin, Skopnick. 1904. (VIII + 102 S.)

Kant glaubte mit seinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen zu sein; nach 100 Jahren würde man ihn erst recht verstehen, seine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen. Hundert Jahre und mehr sind nun abgelaufen. In den Werkstätten der Wissenschaft ist Kant der grosse Lehrmeister geworden, er wird studiert, er gilt etwas, eine neue, schöne und wertvolle Ausgabe lässt sein Werk in neuer Pracht erstehen. Und dennoch will es scheinen, als ob der Königsberger Weise mit dem, was in ihm als persönliche Macht lebte, was in seinen Werken einen oft ergreifenden Ausdruck fand, was in den Herzen seiner Zeit einen begeisterten Widerhall weckte, der Welt unserer Tage ferner steht als der seinen.

Was soll einer Welt voll Oberflächlichkeit, Unwahrhaftigkeit, voll Unfähigkeit zu ernster Begeisterung für ideale Güter, was soll ihr der alte Kant mit seiner Tiefe, mit seiner Grundehrlichkeit und mit seinem

heiligen Feuer für Menschenrecht und Würde? Man sucht andere Propheten und findet sie. Man ist Sklave seiner Triebe und gesellschaftlicher Unsitten. Was bedeutet solcher Unfreiheit die Kantische Freiheit?

Nicht mit Gründen der Vernunft wird Kant bekämpft, sondern aus der Stimmung heraus abgelehnt. Und dabei kommt es unserer Zeit sehr zu statten, dass in den weitesten Kreisen ein zu falsches Bild des grossen Denkers, ein wahres Zerrbild, lebt; gezeichnet von kaltem Unverstand, äusserlichem Auffassen und oberflächlicher Anekdotenspielerei. Was weiss das deutsche Volk von diesem seinen weisesten Manne, in dem die Natur ein so einzigartiges Wunderwerk schuf? Und was ist Leben geworden von den Idealen, die Kants Seele durchglühten?

Die Absicht dieser kleinen Schrift ist, ein Gefühl dafür zu erwecken, was uns Kant als Persönlichkeit und als Denker ist. Daher behandelt der erste Teil (S. 1—37) Lebensgang und Persönlichkeit, der zweite die Philosophie Kants. Ein Mensch wie Kant, in dem der Genius der Wissenschaft Platz genommen hat, darf nicht unter dem Massstabe der Alltagsmenschen betrachtet werden. Es gilt vielmehr in die Tiefe dieser Denkerseele hinabzusteigen; es gilt mitzufühlen den köstlichen Wendeprozess im Innersten der Seele, das Wachen, Kämpfen und endliche Durchbrechen der sieghaften neuen Gedanken. Um dies wenigstens in den Grundzügen zu zeigen, sind auch die so anziehenden vorkritischen Werke kurz besprochen. Eingehender behandelt (S. 60—98) ist das Hauptwerk, die Kritik d. r. V. Hier hofft der Verfasser auch manchen schwierigeren Punkt etwas geklärt zu haben. Im ganzen soll das Werkchen einem grösseren Publikum ein Bild der Kantischen Weltanschauung in den Grundzügen darbieten. Die Ethik konnte nur kurz in den wesentlichen Punkten berührt werden, Kants Stellung zu Religion, Kirche und Staat ist im 1. Teil dargelegt. Die Ästhetik konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.

Charlottenburg.

Max Apel.

Huber, Georg. Benedikt Stattler und sein Anti-Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Philosophie und zur hundertjährigen Gedächtnisfeier des Todestages Kants. I. Teil: Stattler und seine Kritik der transcendentalen Ästhetik und Kategorienlehre Kants. I.-D. München, J. J. Lentner. 1904. (109 S.)

Ein sicherlich beachtenswerter Zeitgenosse und Gegner Kants ist Dr. Benedikt Stattler. Er nennt sich selbst den Anti-Kant, und zwar, wie er glaubt, mit vollem Rechte. Denn er habe, wie Kant, nicht bloss Jahre lang grosse Mühe verwendet, der Philosophie neue Bahnen zu weisen, auch habe er nicht bloss ähnliche Fragen behandelt, wie die Kr. d. r. V., schon lange vor dem Erscheinen derselben, z. B. nach der „Allgemeinheit und Notwendigkeit“ der Urteile, nach der Ableitung der Kategorien, sondern er habe auch das Seichte und Ungegründete der neuesten Philosophie des Herrn Kant bis zur Evidenz aufgezeigt.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist sicher, dass St. — geb. 1728, später Professor an der Universität Ingelstadt, † 1797 zu München — mit der mittelalterlichen Philosophie gründlich gebrochen hat: immensus cultus Topices et Metaphysices Aristotelis maximo detrimento fuit. Über die neueren philosophischen Strömungen, mit denen er wohl vertrant ist, sucht er sich zu erheben. Originelles Denken ist dem Anti-Kant nicht abzusprechen. Aber ein Dualismus durchzieht doch diese eklektische Philosophie: das empiristische und rationalistische Element — letzteres vertreten durch die einseitige Wertschätzung des Satzes vom Grunde — stehen unvermittelt einander gegenüber. Überhaupt ist das gen. Axiom der Nerv der Stattlerschen Philosophie. Die Unmöglichkeit synthetischer Urteile a priori, der Weg zu allgemeinen und notwendigen Urteilen, die Realität von Seele, Welt und „Urwesen“ wird mit Hilfe jenes „Prinzipes“ dargethan. In der Verwertung des Satzes vom Grunde bekundet St. Leibniz gegenüber einen Fortschritt, Kant gegenüber aber einen niedrigeren

Standpunkt, wenngleich der Anti-Kant ein verhängnisvolles Nachwirken des fraglichen Satzes da und dort in der Kr. d. r. V. aufzuzeigen vermag.

Der zweite Punkt, die Polemik gegen Kant, verrät bei St. wenig **Verständnis** für die subjektive Seite der kritischen Philosophie und für den **Sinn des Apriori**. Die vorliegende Arbeit speziell umfasst die Kritik, welche St. an der transscendentalen Ästhetik und an der Kategorienlehre Kants übt. Die herkömmliche Dreiteilung der Seelenvermögen, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, findet sich bei Kant und Stattler, jedoch mit **verschiedener Bestimmung**. Die Sinnlichkeit befasst nach St. nicht das **verworrene** Denken, auch verhält sie sich nicht lediglich passiv, wie Kant meint. Sie bildet vielmehr Urteile und Schlüsse, aber nur von einzelnen **Subjekten** und **Prädikaten**. Das eigentliche Geschäft des Verstandes ist das „Allgemeindenken durch unmittelbare Urteile“, während die **Vernunft** durch mittelbare Urteile, d. h. Schlüsse denkt. — Der Stattlerischen Theorie des Raumes und mutatis mutandis auch der Zeit liegt ein **durchaus ungenügender Begriff** zu grunde: Das Wesen des Raumes bestehe im *discrimen locorum rerum simultaneorum*. Um hier den Anti-Kant richtig zu würdigen, ist immer ein Doppeltes zu unterscheiden: die **direkte Bestreitung** der Lehre Kants und die positive Ergänzung derselben durch Stattler. Letztere ist abzuweisen, erstere aber beachtenswert.

Die Kategorienlehre, welche St. an der Hand des Satzes vom Grunde entwickelt, glaubt er frei von allem rhapsodischen Zuge und vollkommener als die Deduktion bei Kant. An letzterer bekämpft St. das „Prinzip“ der Ableitung, nämlich die Tafel der Urteile, den losen Zusammenhang zwischen den Urteilsformen und den reinen Verstandesbegriffen und das „architektonische Interesse“. Die Tafel der ontologischen Begriffe hält St. für unvollständig, da die Begriffe von Raum, Zeit, Gleichheit und Ungleichheit, gut und böse u. s. w. fehlen. Auch sind einzelne Begriffe falsch gruppiert, und die Beziehung der „Wechselwirkung“ zur Form des disjunktiven Urteils erscheint unverständlich. — Die Methode des Anti-Kant ist die Wolfsche. Die sprachliche Darstellung ist hart, oft dunkel und derb.

Die vorliegende Arbeit bildet den ersten Teil einer größeren Abhandlung über die Polemik des Anti-Kant. Hieraus möge sich die etwas ausgedehnte biographische Skizze erklären! Der zweite folgende Teil wird betrachten: die synthetischen Urteile a priori, das Verhältnis von Mathematik und Philosophie, die Theorie des Schlusses, die Lehre über Seele, Welt und Gott, die Grundzüge der Ethik und Religionsphilosophie, endlich die Wirkung des Anti-Kant auf die Zeitgenossen.

Zum Schlusse muss der Verfasser noch um Nachsicht ob der mehrfachen Druckversehen in vorliegender Dissertation bitten. Die Drucklegung fiel leider in eine ungünstige Konjunktur verschiedener Umstände.

München.

Dr. phil. Georg Huber.

Friedmann, Jonas, Dr. Die Lehre vom Gewissen in den Systemen des ethischen Idealismus historisch-kritisch dargestellt. Budapest, Geyer. 1904. (80 S.)

Unter ethischem Idealismus verstehe ich die sogenannte formale Ethik, wie sie ihre Vertreter in erster Reihe in Kant und Fichte hat. Die Arbeit, zu der mir der geehrte Herausgeber dieser Blätter, Herr Prof. Dr. Vaihinger die Anregung gab, soll eine historisch kritische Darstellung der Gewissenslehre beider Denker, beziehungsweise eine Vergleichung derselben liefern. Diese Vergleichung wird auch einen Beitrag ergeben zu der Frage des Verhältnisses Fichte zu Kant überhaupt. Ich habe daher an der Spitze des ersten Kapitels Fichtes Verhältnis zu Kant, wie es nach den Ergebnissen der Forschungen in den letzten Jahren (wie z. B. nach der in dieser Zeitschrift erschienenen Studie von W. Kabitz: „Entwicklung der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantschen Philosophie“) als sicher festgestellt zu betrachten ist, kurz dargelegt. Meine Ausführungen sollen diese Ergebnisse bestätigen. Es wird gezeigt,

wie in der Auffassung, die das Gewissen bei den beiden Denkern gefunden hat, die Verschiedenartigkeit ihrer Ethik zum Ausdruck kommt. Bei Fichte finden wir das Gewissen in dem Mittelpunkt seiner Ethik, während bei Kant die Einführung des Gewissensphänomens in seine Ethik mit dem Bestreben zusammenhängt, die Ethik mit der Religionsphilosophie zu verbinden. Bei Kant ist die positive Seite des Gewissens das böse Gewissen, hingegen bei Fichte das gute.

In einem anderen Kapitel kommt die Kritik, die die Kantische Gewissenstheorie gefunden hat, zu Worte. Ferner werden auch die nachkantischen, von Kant verschiedenen, modernen Gewissenstheorien kurz vorgeführt und ihr Verhältnis zu Kant dargelegt. In einem abschliessenden 3. Kapitel wird gezeigt, was nach Abzug aller berechtigten Kritik als das bleibende und wertvolle in der Kantischen Gewissenstheorie angenommen werden darf, beziehungsweise inwiefern das Gewissen, wie Kant es wollte, als ein ethischer Faktor betrachtet werden kann. In diesem Zusammenhange wird auch untersucht, wie sich diejenigen das Gewissensphänomen erklären, die im Grossen und Ganzen auf dem Boden der Kantischen Ethik stehen oder, wie die Neukantianer in einigen wesentlichen Punkten von Kant abweichen.

Budapest.

Dr. J. Friedmann.

Schmid, Friedrich Alfred, Dr. Fichtes Philosophie und das Problem ihrer inneren Einheit. (Die Frage nach der veränderten Lehre.) Freiburg i. Bg., G. Ragoczy (E. Jedele). 1904. (112 S.)

Es liegt der vielerörterten Frage, ob sich in dem System der Fichteschen Philosophie zwischen Früher und Später eine gegensätzliche Weltauffassung nachweisen lasse, eine viel tiefere Bedeutung zu Grunde, als etwa die blosser Lust an der historischen Kritik. Fichtes Philosophie steht an der Wende des Jahrhunderts der deutschen Denker auch als ein Merkstein in der entscheidenden Wendung des Kantischen Idealismus, die dieser mit dem neuen Jahrhundert nahm. Es ist, aufs kürzeste gesagt, die Wendung von der, im innersten Wesen notwendig immer rationalistischen, Kritik als System, zu dem antirationalistischen und zuletzt immer metaphysischen System transscendentaler Werte, deren eigentliche Transscendenz schliesslich nur noch eine Frage des persönlichen Geschmacks bleibt.

Derselbe Schelling, der, neben Hegel, in der Geschichte der Philosophie mit Recht als der Vollender der idealistischen Metaphysik gilt, war denn auch der Erste, der den Umschwung bei dem älteren Fichte der Welt mit einiger Genugthuung verkündigte. Fichte protestierte leidenschaftlich, und seit jenen Tagen ist der Streit, dessen Kernproblem indessen das Schicksal der deutschen, klassischen Philosophie mit Schopenhauer entschied, nicht mehr erloschen.

Unter sehr persönlichen Interessegegensätzen war der Streit begonnen. Persönliches Interesse an der Macht oder der Ohnmacht des Fichteschen Einflusses setzte ihn fort. Die objektive Beurteilung scheint selbst heute noch manchmal dem Kantisch-kritischen oder dem antikritizistischen Historiker schwer zu fallen. Denn Fichte ist ein Lebendiger: Es hängt allzuviel von dem Urteil über diese Frage ab, wie die Gesamtbeurteilung der nachkantischen, oder besser der nachfichteschen Philosophie darnach ausfalle.

Ich habe versucht, unter ausdrücklicher Beiseitesetzung aller hereinspielenden und oft vielfarbig schillernden Detailfragen, das Einheitsproblem der Fichteschen Philosophie in der Verschlingung seiner Grundbegriffe zu fassen.

Nach dreijährigem, eingehendem Fichtestudium wollte ich ein Urteil über diese Frage finden, das sich zwar, mit Rücksicht auf seine Denkvoraussetzungen, ganz seiner nachkantisch-kritischen Schulung bewusst ist, dabei aber dennoch bemüht blieb, in jedem Punkte die möglichste Ob-

gewissen zu bewahren. Das endliche Resultat meiner Untersuchung soll demnach von abgegrenztem und scharfer Begründung dem Urteil derjenigen Historiker anheim gegeben werden, welche den Grundlagenwechsel im Systeme Fichtes bezeugen.

Charlottenburg.

Dr. Friedrich Alfred Schmid.

Messer, August. Prof. Dr. Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung. Leipzig, Veit & Co. 1904. XII u. 48 S.

Das Buch will zunächst in das Studium der Kantischen Ethik einführen. Diesem Zwecke vornehmlich dient die eingehende Betrachtung ihrer drei möglichen Standpunkte in der Behandlung des Sittlichen und des kategorischen Imperativs. Ferner dienen ihm die geschichtlichen Rückblicke über die Entwicklung der Ansicht Kants vom Wesen des Sittlichen und von der menschlichen Freiheit, endlich eine genaue Analyse des Gedankenganges der beiden ethischen Hauptschriften, der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und der „Kritik der praktischen Vernunft“ und die Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Schriften.

Weiterhin werden aber auch die Hauptprobleme, die Kants Ethik bietet, einer erneuten Untersuchung unterzogen. Dabei findet die Spezialliteratur Berücksichtigung, die seit der letzten zusammenfassenden Darstellung unseres Gegenstandes, H. Cohens Werk „Kants Grundlegung der Ethik“ (Berlin 1877) erschienen ist: ausführliche Auseinandersetzungen mit neueren Ethikern, z. B. mit Hägerström, Krüger, Schwarz, Stange, Staudinger u. a. waren hier nicht zu umgehen.

Die hierher gehörigen Kapitel gruppieren sich um zwei zentrale Fragen, die nach dem Wesen des Sittlichen, bzw. dem obersten Moralprinzip und die nach der Willensfreiheit. Zur ersten stehen folgende Kapitel in Beziehung: „Verhältnis der praktischen zur theoretischen Vernunft“, „Vernunftapriori oder Willensapriori?“, „der formale Charakter des kategorischen Imperativs“, „die Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs“, „das Verhältnis der Kantischen Ethik zum Eudämonismus“, „der Rigorismus der Kantischen Ethik“, „Kants Lehre vom höchsten Gut und von den Postulaten“, „das Verhältnis der wichtigsten ethischen Richtungen der Gegenwart zu Kant“; mit der zweiten Frage beschäftigen sich die Kapitel „die verschiedenen Bedeutungen des Freiheitsbegriffs bei Kant“, „die Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter“, „Kants Verhältnis zum heutigen Determinismus und Indeterminismus“.

Das Ziel dieser Untersuchungen ist nicht nur das, den wahren Sinn der Kantischen Lehren festzustellen und irrige Deutungen abzuwehren, sondern es besteht auch darin, vermittelt einer pietätvollen und doch freimütigen Kritik an Kant selbst, diejenigen seiner Grundgedanken herauszuschälen, die heute noch als gültig erscheinen und ihr Verhältnis zu den bedeutsamsten Richtungen der modernen Ethik zur Darstellung zu bringen. Dies forderte eingehende Auseinandersetzungen mit dem Eudämonismus, Evolutionismus, der thomistischen Ethik und mit dem Determinismus.

Giessen.

Prof. August Messer.

Koppelmann, Wilhelm. Kritik des sittlichen Bewusstseins vom philosophischen und historischen Standpunkt. Berlin, Reuther & Reichard. 1904. (VIII u. 385 S.)

Diese Untersuchung des sittlichen Bewusstseins gelangt zu dem Resultat, dass bei aller örtlichen und zeitlichen Verschiedenartigkeit der sittlichen Anschauungen doch ein fester Pol vorhanden ist, nämlich das stets und überall sich findende Bewusstsein der Pflicht der Wahrhaftigkeit resp. der Zuverlässigkeit, welche nichts anderes ist als Wahrhaftigkeit auf dem praktischen Gebiet. Und zwar ist diese Wahrhaftigkeit resp. Zuverlässigkeit nicht eine Pflicht neben anderen, sondern die Grundpflicht, auf welcher alle anderen ruhen, sodass, je mehr das Bewusstsein dieser Pflicht

abgeschwächt und erstickt wird, desto mehr das Pflichtbewusstsein auch auf allen anderen Gebieten ins Wanken gerät. Denn alle anderen Pflichten werden, wie im 3. Kapitel („die geschichtliche Entwicklung des sittlichen Bewusstseins“) nachgewiesen wird, zu wirklichen Pflichten, an welche das Individuum sich innerlich gebunden hält, erst durch die stillschweigende oder ausdrückliche Anerkennung desselben, also durch eine Art von Selbstverpflichtung, deren ganze Kraft auf der Zuverlässigkeit beruht. Die Gründe der Anerkennung dieser sekundären Pflichten sind verschieden; in den meisten Fällen liegen sie in dem eigenen Bedürfnis resp. dem eigenen Interesse. Die Gestaltung der sekundären Pflichten dagegen ist ein Produkt der Gesellschaft und vollzieht sich nach organischen Gesetzen, sodass auf gleichen Kulturstufen die sittlichen Anschauungen bei den verschiedensten Völkern eine überraschende Ähnlichkeit aufweisen.

Das Spezifisch-Ethische liegt demnach in der Wahrhaftigkeit resp. Zuverlässigkeit, aus welcher sich dann weiterhin bei sehr hoher Entwicklung Liebe, d. i. Drang zur innigsten geistigen Gemeinschaft entwickelt. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit resp. Zuverlässigkeit ist im Gegensatz zu den sekundären Pflichten ohne menschliches Zuthun und unabhängig von aller Erfahrung, d. i. in Kants Sinne a priori da. Das Bewusstsein derselben entspringt nämlich, wie im 2. Kapitel dargestellt ist, mit Notwendigkeit aus dem Wesen der Vernunft resp. Vernunftgemeinschaft. Durch diesen Nachweis wird zugleich der enge Zusammenhang des ethischen Prinzips mit der Erkenntnisthätigkeit klar. Da die Pflicht der Wahrhaftigkeit resp. Zuverlässigkeit nicht vorschreibt, was wir sagen oder thun sollen, sondern nur eine gewisse Form des Verhaltens verlangt, nämlich die Einheit und Harmonie des Subjekts, die Übereinstimmung des Inneren und Äusseren bei allem Verhalten, so muss das ethische Prinzip zugleich als rein formal in Kants Sinne bezeichnet werden.

Das Wesen des Bösen besteht dementsprechend in der Falschheit und ihren verschiedenen Erscheinungsformen. Die Motive der Falschheit finde ich, wie im 4. Kapitel im einzelnen entwickelt ist, in einer gewissen, durch den Intellekt vermittelten Entartung des Trieblebens, welche zur Genussucht sowie zur Ehr- und Herrschaftsucht führt, eine Entartung der Affekte und Stimmungen im Gefolge hat und bei fortschreitender Konzentration des Willens zur bewussten Selbstsucht, dem Gegenteil der Liebe, sich entwickelt. Den Kampf dieses bösen Prinzips mit dem guten, die Voraussetzungen des Sieges des einen über das andere sowie den Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Religion behandeln die letzten Kapitel.

Das Buch sucht also die Lösung der ethischen Probleme in der von Kant gewiesenen Richtung und stimmt in der Grundüberzeugung von dem apriorischen und formalen Charakter des ethischen Prinzips mit ihm überein, gelangt aber im einzelnen, insbesondere bei der Fassung des sittlichen Grundprinzips, zu anderen Resultaten. Vor allem tritt auch der Zusammenhang der empirischen Elemente der Sittlichkeit mit dem apriorischen Prinzip derselben hier deutlich zu Tage.

Leer.

W. Koppelman.

Mitteilungen.

Kant und moderne Kunst.

Es war im vorhinein zu erwarten, dass der 12. Februar 1904 nicht nur den Gelehrten Anlass zu Kantfeiern geben würde und ausser ihnen noch den Journalisten Stoff zu Berichten hierüber und willkommene Gelegenheit zum Wiederauffrischen alter Anekdotchen, sondern dass auch die Kunst auf ihre Art den Philosophen gedenken werde. Und so ist's auch gekommen. Zwar „Proma war er“, zu keiner von den Künsten hat er in einem lebendigen Verhältnis gestanden. Aber die Kunst ist reich, sie ist mitteilend und austeilend, sie giebt auch da, wo sie nichts erhalten hat, und da vielleicht am allerliebsten. Wie die Maler der Renaissance nicht danach gefragt haben, ob die Heiligen der ersten Jahrhunderte Verehrer der Kunst waren, so kann auch der durchaus unkünstlerische Charakter Kants kein Grund für die Kunst sein, an ihm vorüberzugeben. Wohl aber kann das, was Kant gewesen ist, kann die Thatsache, dass in ihm eine gewaltige Potenz in die Welt eingetreten ist, hinreichender Grund für die Kunst sein, auch ihn in ihre Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit einzubeziehen.

Man kann nun nicht sagen, dass die Kunst nicht von jeher hiernach gehandelt hätte. Es giebt, um nur von den bildenden Künsten zu sprechen, eine lange Reihe von Porträts, Büsten, Medaillen. Aber wie wenig es davon kann doch auf wirklichen Kunstwert Anspruch machen! Im grossen Ganzen darf man behaupten, dass die vorhandenen älteren bildlichen Darstellungen uns zwar ziemlich genau sagen, wie Kant ausgesehen hat, dass aber kaum eine „Darstellung“ Kants im ästhetischen Sinne des Wortes darunter ist. So war hier wirklich noch eine Aufgabe zu lösen, und ohne Zweifel: die Lösung war in unseren Tagen leichter als zu Kants Lebzeiten. Es ist durchaus entschuldbar, dass unter den Malern und Zeichnern, denen Kant gesessen hat, kaum Einer war, der den Gegenwärtigen in seiner überragenden Grösse zu erfassen vermocht hätte. Und so sind denn jene alten Bilder auch nicht viel mehr als Reproduktionen der Netzhautbilder. Dem Künstler von heute liefern sie die unentbehrliche Unterlage, sie sind ihm hinlänglicher Ersatz für den unmittelbaren optischen Eindruck. Aber der Künstler von heute wird ein Bewusstsein von der historischen Grösse Kants schon mitbringen, sofern seine Leistung überhaupt jener Freiheit entspringt, ohne die es keine wahrhaft künstlerische Leistung giebt. Und dieses Bewusstsein ist auch sicherlich mehr als bloss subjektive Meinung: seinem Hauptinhalt nach ist es unweigerlich bestimmt durch das Wissen davon, was Kant als historische Persönlichkeit gewesen ist, — und so schwankend auch demjenigen, der selbst in der Kantforschung steckt, die Meinungen der Gegenwart über Kant erscheinen müssen: vergleicht man mit den Meinungen aus dem letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, so ist doch sofort klar, wie viel fester die Geschichte Kants Züge umrissen hat.

Vor mir habe ich die Radierung der Berliner Künstlerin Clara Mellin (Selbstverlag der Künstlerin, Berlin W., Kurfürstendamm 130; Preis des Blattes 8 Mk.). Kant im Profil nach links, in der Haltung etwa wie auf Rauchs Kantdenkmal in Königsberg oder auf dem Sockelfries am Denkmal Friedrichs des Grossen in Berlin. In der Ecke links oben über der demonstrierend vorgestreckten rechten Hand das Wappen von Königsberg. Unter dem Rande des Porträts rechts Kants Wohnhaus von der Gartenseite, links die Nachbildung von Kants Autograph. Plattengrösse 10x20 cm. Erinnert das Bild beim ersten Blick stark an Rauch, so zeigt

doch schon der nächste Blick, dass die Ähnlichkeit nur in dem alleräusserlichsten besteht. Wie fein ist z. B. schon die Haltung der Hand variiert, und wie völlig anders ist hier der Kopf! Und gerade in diesen beiden Parteien, in der geistreich auf gefassten Hand und dem ganz gewaltig wirkenden Denkerkopf liegt der Hauptreiz der Radierung. Imponierend wirkt der mächtige Schädel auf dem schmalen Körper. Aber die Haltung ist nachlässig, fast kraftlos, der Kopf hängt nach vorne — — — wunderbar klar schaut das Auge unter der hohen freien Stirn hervor. Man sieht es wohl: „die Höh'n des Olympos“ werden nicht erbeben, wenn diese Brauen winken. Kein gewaltiger Wille zieht uns hier in seine Machtsphäre hinein. Aber wer die Erhabenheit der leidenschaftslosen klaren Ruhe zu verspüren vermag, dem wird sie hier entgegentreten. In weite Fernen geht der Blick des Philosophen: Kant hat die „Maulwurfsaugen“ verachtet; man braucht, um klar zu sein, nicht beim Nächstliegenden Halt zu machen. Die Sicherheit des Intellektes — nicht des „gesunden Menschenverstandes“, sondern des weltumspannenden, ja weltbegründenden, des transscendentalen Bewusstseins: das ist es, was diese Radierung von Fräulein Mellin darstellt. —

Noch eine Dame hat dem grossen Königsberger eine künstlerische Huldigung dargebracht: Louise Staudinger in Darmstadt, die Tochter des den Lesern dieser Zeitschrift wohlbekannten Kantianers Prof. Dr. Franz Staudinger. Der „Kant“ von Fräulein Staudinger ist eine Plakette, 12×12 cm gross, eine wohlgelungene Übersetzung des in Dresden aufgefundenen, jetzt im Museum zu Königsberg befindlichen Kantbildes (vgl. das Festheft der KSt.) in den Reliefstiel. Die ästhetische Leistung ist hier wesentlich verschieden von der eben besprochenen: denn wenn eine ältere Darstellung Kants Anspruch auf Kunstwert machen darf, so ist es — so weit ich nach Kopien urteilen kann — das Dresdener Bild aus der Graffschen Schule. Allein unter den vorhandenen Abbildungen ist keine, die einen selbständigen ästhetischen Wert hätte. Auch die grosse Photographie des Bildes lässt nur ahnen, wie das Original wirken mag. Bei der farblosen mechanischen Reproduktion eines Gemäldes geht eben notwendig eine Fülle von Akzenten verloren, die für die ästhetisch einheitliche Wirkung unerlässlich sind. Louise Staudinger hat sich die schöne Aufgabe gestellt, das ästhetische Objekt jenes Gemäldes mit den Mitteln ihrer Kunst zu erfassen: diese Aufgabe bedeutet mehr als eine blosser Kopie, das Werk musste Nachschöpfung und teilweise selbst Neuschöpfung werden. So aber ist es erst möglich geworden, den „Kant“ des Königsberger Museums in einer künstlerisch vollgiltigen Reproduktion zu erhalten. — (Abgüsse sind durch die Künstlerin zu beziehen: Darmstadt, Inselstrasse 26.)

Fritz Medicus.

Kantmedaille.

Ausser durch das schöne Bild von Clara Mellin und die Plakette von Louise Staudinger ist auch in einer bei A. Werner & Söhne in Berlin erschienenen Medaille von Wolf des hundertsten Todestages Kants künstlerisch gedacht worden. Diese Medaille giebt den Philosophen recht gut nach dem bekannten Döblerschen Bilde wieder. Es gereicht dieser — sowohl in Silber, wie in Kupfer und in Bronze ausgeführten — Medaille zum Vorzuge, dass sie, einmal abweichend vom allgemeinen Schema, nicht ein Profil-, sondern ein Enfacebild darstellt.

Sie hat aber auch eine Kehrseite im eigentlichen und im übertragenen Sinne. Denn die auf der Rückseite ausgeführte Darstellung kann kaum als Bestimmung einer glücklichen Idee gelten: Die hoch in Wolken zum Sternenhimmel — an dem deutlich der Saturn mit seinem Ringe sichtbar ist — aufschwebende und pathetisch auf ihr Herz weisende Jung-

frau wird man schwerlich als passende Allegorie der Kantischen Worte „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ — ansprechen dürfen.

Gründung einer polnischen philosophischen Gesellschaft.

Herr Professor Wartenberg teilt uns aus Lemberg mit:

Am 12. Februar, dem hundertjährigen Todestage Immanuel Kants, fand in Lemberg die Inaugurationsfeier der neu gegründeten „Polnischen Philosophischen Gesellschaft“ statt. Die Eröffnungsrede hielt der Vorsitzende der Gesellschaft, Prof. Dr. Twardowski, die Festrede Prof. Dr. Chmielowski über das Thema: Kant in Polen.

Ein Kant-Fund.

In einer Umgebung, die eine Handschrift Kants nicht vermuten liess, in dem von mir aufgefundenen Hamann-Nachlass des Präsidenten v. Roth, fand sich das nicht signierte Schriftstück, aus dessen Inhalt ich sogleich auf Kants Autorschaft schliessen musste. Die Vergleichung mit faksimilierten Handschriften Kants bestätigte die Vermutung. Das Schriftstück, acht Seiten gross Folio stark, deckt fünf engbeschriebene Seiten, jede etwa mit 42 Zeilen beschrieben. Die Handschrift, anfangs ungemein klar und besonnen, wird im Verlaufe flüchtiger, die Korrekturen häufiger.

Dem Inhalt entnehme ich folgende kurzen Angaben: Der Autor will, um die Klippen des Dogmatismus und Skeptizismus zu vermeiden, den Charakter der neugewonnenen Denkungsart feststellen; er findet ihn in der strengen Anwendung der Urteilskraft auf das Fundament aller Behauptungen. Hierdurch sei es möglich, vom blossen Meinen und Glauben zum Wissen aufzusteigen. Meinen, Glauben und Wissen werden gegeneinander abgegrenzt, wobei Beispiele aus der Geschichte zum Beleg dienen. In der Vernunftgewissheit werden wieder apodiktische und intuitive Gewissheit, Axiomome und Mathemata unterschieden. Die moralische Gewissheit wird in ihrer Besonderheit aufgezeigt. Ein summarischer Begriff stellt dann Dogmatismus und Skeptizismus einander gegenüber und bezeichnet den Kritizismus als die begrifflich und geschichtlich geforderte Denkungsart. Diese Sätze werden endlich in geistvoller Ausführung erweitert.

Was das Ganze darstellt, wage ich nicht zu entscheiden; es könnte vielleicht ein frühzeitiger Entwurf eines Vorworts zur Krit. d. r. V. sein, worauf einige Anklänge weisen. Auch die Frage, wo die Handschrift in die erwähnte Umgebung gekommen sei, lasse ich offen. Gewisse Spuren zeigen auf Jacobi. Näheres darüber mag die Veröffentlichung bringen.

Die Herausgabe der von der Königl. Bibliothek zu Berlin käuflich von der Eigentümerin erworbenen Handschrift soll durch die Kant-Kommission in der Akademie-Ausgabe erfolgen.

München.

Dr. Heinrich Weber.

Kantgesellschaft.

In unserem Festheft IX, 1/2, Seite 344 ff. erschien ein Aufruf „An die Freunde der Kantischen Philosophie. Bericht über die Begründung einer ‚Kantgesellschaft‘ und die Errichtung einer ‚Kantstiftung‘ zum hundertjährigen Todestag des Philosophen“. Gleichzeitig brachten wir das Verzeichnis der bis damals eingetretenen Mitglieder der neuen Gesellschaft, und meldeten, dass die erstmalige Generalversammlung am Freitag, den 22. April, Kants Geburtstag, in Halle a. S., Reichardtstr. 15, stattfinden solle. Diese erste konstituierende Generalversammlung fand nun auch wirklich an diesem Tage statt. An sämtliche bis dahin angemeldeten Mitglieder sowie an viele Freunde der Sache war eine Einladung ergangen. Diese Einladung enthielt folgende

Tagesordnung:

1. Begrüssung der Anwesenden durch den Unterzeichneten.
2. Sonate Op. 1 von J. Fr. Herbart, dem Nachfolger auf Kants Lehrstuhl in Königsberg, vorgetragen von Fräulein H. Suchier.
3. Überreichung des gesammelten Fonds zur Kantstiftung an den Kurator der Universität, Herrn Geh. Reg.-Rat G. Meyer.
4. Vortrag von Herrn Privatdozent Dr. B. Bauch: „Kant und die deutschen Dichterfürsten“.

Pause.

(Ausstellung von Kanthildern, ersten Drucken, Festschriften u. dgl.)

5. Beratung der Statuten.
6. Wahl der Vorstandsmitglieder.

Einen ausführlichen Bericht über diese erste Sitzung brachte die Hallische Zeitung No. 191, sowie die Saalezeitung No. 190 (letztere brachte noch in No. 192 ein ausführliches Feuilleton über die Kantausstellung). Aus diesen Blättern sind dann in die meisten Zeitungen kurze Berichte übergegangen. An dieser Stelle ist folgendes als das Wichtigste zu erwähnen: Bei der Beratung der Statuten wurden die in dem Aufruf vorläufig enthaltenen Bestimmungen angenommen, kodifiziert und von den Anwesenden unterzeichnet. Es wurde beschlossen, dass die Kantgesellschaft in das Vereinsregister eingetragen werden soll. Wir können daher die Statuten erst zum Abdruck bringen, wenn dieselben den vorgeschriebenen Weg durch das hiesige Amtsgericht gemacht haben. Zu Vorstandsmitgliedern sind folgende Herren gewählt worden:

Geh. Reg.-Rat G. Meyer, Kurator der Universität Halle.

Hofrat Professor Dr. A. Riehl, Halle.

Geh. Justizrat Prof. Dr. Stammler, z. Z. Rektor der Univ. Halle.

Dr. C. Gerhard, Direktor der Universitätsbibliothek Halle.

Geh. Kommerzienrat H. Lehmann, Halle.

Professor Dr. Hans Vaihinger, Halle (Geschäftsführer).

Es ist beschlossen worden, dass die Generalversammlung jedes Jahr am 22. April stattfinden soll. Zum Sitz der Gesellschaft ist Halle bestimmt worden.

Beim Erscheinen des Festheftes hatte die Sammlung für die Kantstiftung durch die einmaligen Beiträge der Dauermmitglieder sowie durch Geschenke die Summe von 9185 M. erreicht. Bis zum 22. April hatte sich diese Summe auf 15000 M. erhöht. Dieses Kapital wurde (vgl. oben Punkt 3 der Tagesordnung) dem Kurator der Universität, Herrn Geh. Regierungsrat Meyer als Eigentum der Universität Halle zur Verwaltung übergeben. Die Zinsen aus diesem Fonds werden von der Kantgesellschaft zur Verwendung gebracht. Die Sammlungen zu dieser Stiftung sind auch bis heute weiter fortgesetzt worden und haben auch fernerhin ein sehr erfreuliches Resultat ergeben. Doch ist die Sammlung noch nicht abgeschlossen, und wir bringen daher erst in einem späteren Hefte die Übersicht über die weiteren bisher erfolgten Einzahlungen zu Gunsten des dauernden Kantfonds. In sehr dankenswerter Weise ist diese Sammlung von verschiedenen Seiten energisch unterstützt worden, und es ergeht die Bitte an alle unsere Freunde, auch weiterhin noch diesem Fonds Mittel zuzuführen, um für alle Zeiten einen Zentralpunkt des Kantstudiums zu schaffen.

Auch an Jahresmitgliedern haben wir eine grosse Anzahl neuer Beiträge zu verzeichnen:

Staatsminister a. D. Oberpräsident Dr. v. Bötticher, Exc., Magdeburg.

K. K. Studienbibliothek Klagenfurt (Custos Dr. Ortner).

Direktor A. Schulze, Halle.

Dr. phil. Max Apel, Berlin-Charlottenburg.

Professor Dr. Fritz Schultze, Dresden.

Professor Dr. med. Koblanck, Berlin.

Professor P. Tichomiroff, Moskau.
 Professor Dr. W. Jerusalem, Wien.
 Dr. phil. Dawes Hicks, London.
 Dr. phil. J. W. Hickson, Montreal (Canada).
 Dr. med. Kalker, Köln a. Rh.
 Rittergutsbesitzer Siebert, Corben bei Mollehen (Ostpr.).
 Fabrikdirektor Eugen Hecker, Braunschweig.
 Buchdruckereibesitzer Karl Malsch, Karlsruhe.
 Privatgelehrter Dr. R. Wedel, München.
 Friedrich Freiherr von Hügel, London.
 Professor Dr. Karl Kehrnbach, Charlottenburg.
 Professor Dr. A. Höfler, Prag.
 Privatdozent Dr. R. Reininger, Wien.
 Rud. Goldscheid, Wien.
 Dr. R. Hönigswald, Graz.
 Fabrikbesitzer Friedr. Curtius-Nohl, Duisburg.
 Geh. Kirchenrat G. Heinrici, Leipzig.
 Professor Dr. Hugo Münsterberg, Cambridge, Mass.
 Dr. Victor Lowinski, Berlin.
 Professor Dr. Victor Delbos, Paris.
 Professor Dr. Volkelt, Leipzig.
 Frau Bertha Meyer, Dresden.
 Frau Justizrat Meyer, Dresden.
 Dr. Anton Thomsen, Kopenhagen.
 Dr. Vaschide, Paris.
 Regierungs-Referendar Dr. Sitzler, Aurich.
 Professor Dr. A. Wernicke, Braunschweig.
 Stud. Armin Lusser, Luzern.
 Privatmann Gustav Wagner, Achern.
 Dr. Gay v. Brockdorff, Privatdozent der Philosophie, Braunschweig.
 Dr. David Wiktoroff, Privatdozent, Moskau.
 Magistrat der Stadt Hildesheim (für die Stadtbibliothek).
 Dr. Karl Gebert, München.
 Professor Dr. Th. Ruysen, Aix-en-Provence.
 Kommerzienrat Edmund Wirth, Sorau.
 Professor Dr. J. H. Stirling, Edinburg.
 Lic. Dr. W. Koppelman, Leer.
 Privatdozent Dr. W. N. Iwanovsky, Kasan.
 Generalarzt Dr. Kern, Berlin.
 Dr. R. Jörges, Düsseldorf.
 Professor Dr. K. B. Hofmann, Graz.
 Dr. med. R. Gaul, Stolp i. P.
 Philosophische Gesellschaft, Wien.
 Professor Dr. Fr. Loofs, Halle a. S.
 Jacob H. Epstein, Frankfurt a. M.

} Gleichzeitig Dauermitglieder.

Die Verwendung der eingegangenen Gelder untersteht der Beschlussfassung der oben genannten 6 Vorstandsmitglieder. Es wird darüber s. Z. in den KSt. Rechenschaft abgelegt werden. Wir bitten unsere Freunde, noch weitere Jahresmitglieder für uns zu werben, und indem wir gleichzeitig für alle bisherige Tätigkeit in diesem Sinne danken, wiederholen wir die Bitte, auch für die weitere Dotierung der Kantstiftung thätig zu sein. Alle die Kantgesellschaft betreffenden Mitteilungen bitte ich an mich zu senden.

Halle a. S., den 1. August 1904.

Prof. Dr. H. Vaihinger.

Sach-Register.

auhe 115. 466.
e, das 497. 528.
g 451. 485.
nwahn 466.
ienst Gottes“ 460 ff.
izismus 6.
en 186.
zum Guten 410.
ung 266. 274 f.
pologie 53. 99 f. 103.
pomorphismus 19. 40.
ponomie 53.
ionalismus 39.
ranaturalismus 37 f.
iori 163.
161. 267. 503.
smus 14.
k 513. 531.
ung 46.
mie 14. 427. 475.
ät 212. 223. 475.
: 274 ff.

ungsprinzip 279.
omnium in omnes 463.
tsein 161.
tseinsinhalt 225.
3 ff. 76. 80. 372 ff.
rsinhalt 242.
e 221.
rsetzung 538 ff.
as Prinzip des Bösen 462.

nheit 367.
nliebe 419. 487.
ntum 27 f. 108. 367.

Dänemark 535.
Determinismus 407. 410.
Ding an sich 6 f. 15. 157.
Dogmatismus 357.

Empfindung 157. 168. 508.
Empfindungsqualitäten 268. 495.
Empirismus 6. 289.
Endzweck 458.
Energie, das Prinzip von der Erhal-
tung der Energie 18. 265. 498.
Entwicklung 17 f. 25 ff. 217. 504 f.
Epigenesis 504.
Erfahrung (Begriff u. Bedingung d. E.)
8. 163. 267. 290. 498.
Erkenntnistheorie 6. 42.
Erziehung 212 ff.
Ethik 15. 17. 101. 427. 470 ff.
Ethikothologie 119 f.
„Ethische Gemeinschaft“ 464 f.
Eudämonismus 29. 128. 212. 429 f.

„Faktum der reinen Vernunft“ 434.
Flächenkrümmung
Familie 212.
Freiheit 29. 78 f. 439.

„Geistliche Natur“ 409.
Geschichte 10 ff. 40 ff. 374 f.
Geschichtsphilosophie 50. 101. 119.
Geschmacksurteile 215 ff.
Gesetzeswissenschaft 16.
Gesetzlichkeit (Begriff der G.) 281.
Glauben 34 f. 70 f. 357. 366 ff.
Glückseligkeit 31. 212. 480. 479.
Gnadenlehre 77. 451.

- Gnadenmittel** 77.
 „Gute Werk“, das (verschiedene Bedeutungen des Begriffs vom g. W.) 386. 388. 390 f. 393 ff.
Heiligkeit 441.
Heilsgeschichte 75.
Heteronomie 437.
Höchstes Gut 438 ff. 480.

Idee 145. 502.
Idealismus 164.
Identitätsphilosophie 264 f.
Illuminatismus 84. 466.
Immanenz Gottes 191.
Impression 509.
Individualismus 14. 50.
Induktionsschluss 273. 280.
Inspiration 466.
Intelligibel 27 ff. 33. 120. 288. 449.
Introduktion der Religion 143. 465.
Irrationalismus 360.

Kant als Persönlichkeit 197 ff. 523.
 als Lehrer 529.
 als Nationalphilosoph 527.
 sein Leben 524.
 Bildnisse Tit. 208. 320. 350.
 sein Stil 517.
Katechismus (Königsberger) 37.
Kategorie 181. 502.
Kategorischer Imperativ 145. 183.
Katholizismus 39.
Kausalprinzip 266.
Kirche 73 f. 212 f. 488.
Konnotationen 283.
Kraft 273. 288.
Kritizismus 5 ff. 17. 492 ff.
Krümmungsmass des Raumes 277.
Krümmungsradien 277.
Kultur 60.

Legal 437.
 „Leibliche Natur“ 409.
Logik 101.

Materialismus 156.
Materie 273.
Mathematik 160. 262. 274.

Maxime 477.
Mechanismus 18.
Menschenrechte 124.
Menschenwürde 225. 485 ff.
Metaphysik 7 ff. 48 ff. 275. 288. 497.
Methodologie 16. 261. 501.
Monismus 25.
Monotheismus 110.
Moralprinzip 427.
Mystik 379 f.

 „Nächste“, der 417.
Nächstenliebe 417. 485.
Nativismus 263. 280.
Natur 12. 148.
Naturalismus 288.
Naturphilosophie 179. 495.
Naturzustand 129. 463.
Naturwissenschaft 160. 261 f.
Neovitalismus 19. 530.
Neukantianismus 7. 156.
Noumenon 168.
Nutzen 212.

Offenbarung 66 ff.
Ontogenie 217.

Pädagogik 145. 211.
Pantheismus 107 f. 194.
Papsttum 387.
Pathologische Liebe 455. 487.
Permanente Möglichkeit 283.
Persönlichkeit 403 f. 446.
Person 446. 453.
Pflicht 438. 460 ff.
Pietismus 37.
Phänomenal 33 f.
Phylogenie 217.
Physik 177.
Physiologie 261. 500.
Polytheismus 107 f.
Positivismus 6 f. 156. 495. 498.
Postulate d. pr. Vern. 8. 29 f. 438 f.
Prädetermination 405 ff.
Praktische Liebe 455. 487.
Produktive Einbildungskraft 155.
Protestantismus 39 f.
Psychologismus 48 f. 113.

- inationsmetaphysik 406 f. 488.
 ilierte Harmonie 54.
 des Willens 406.

 alismus 6 f.
 167. 274 ff. 502.
 t 257. 596.
 ation 124. 357.
 ivität 277.
 e Verstand“, der 383 ff.
 Gottes“ 128. 193. 460 ff. 477.
 ismus 14. 50.
 ität des sittlichen Inhalts 415.
 usgemeinschaft 420 ff.
 nsphilosophie 21 ff. 259. 457 ff.
 ance 124.
 ik 124
 mus 244.

 ung 451.
 vermögen 213.
 ebe 430.
 weck 234.
 wahrnehmung 265.
 hkeit 145.
 he Modalität 260.
 he Qualität 260.
 esetz 74.
 -religiöse Gemeinschaft 403
 e Bethätigung 413. 482.
 hen Begriffe“, die 433.
 46. 495.
 adagik 213.
 sche Sinnesenergie 270 f. 495.
 smus 108.
 neität 181. 447.
 8.
 esetzgebung 59.
 irchentum 58.

 Statutarismus 466 ff. 489.
 Stoicismus 109.
 Supranaturalismus 84.
 Symboltheorie 70.
 Synthetisch 184.

 Textverschiebung 538 ff.
 Thaumaturgie 466
 Theismus 108 f.
 Theologie 63 ff. 458.
 Transscendental 22 f. 261 ff.
 Transscendentaltheologie 356.
 Triebmechanismus 101. 145.
 Tugendgesetze 463 ff.

 Unterricht 240.

 Vehikel des Religionsglaubens 143.
 466.
 Verantwortlichkeit 407.
 Verinnerlichung 475 ff.
 Verdienst 438. 452. 479 f.
 Vernunft 161. 4.
 Vernunftwesen 189. 235.
 Völkerrecht 124. 244.
 Voluntarismus 406.

 Weltanschauung 15. 520.
 „Weltliebe“ 419. 487.
 Weltstaatenbund 124.
 Wertfeindschaft 389.
 Wertindifferenz 389.
 Wertwissenschaft 16. 535.
 Wissen 35.
 Wissenschaft 10.
 Wunderglauben 19. 105.

 Zeit 167. 275. 502.
 Zweckmässigkeit 18.

Personen - Register.

- Anaxagoras** 109.
Aristarch 354.
Aristoteles 208. 370 f.
Arnoldt 20. 38. 57 f. 60.
 66. 77. 96. 100 f. 109. 139.
Athanasius 372.
Augustin 406.

Baader 293.
Bacon 501.
Baensch 353.
Bahrdt 92. 144. 151.
Bauch 309.
Baumgarten 513.
Baur 35. 112.
Beattie 224.
Beck 51. 322.
Bendavid 139.
Bergemann 220 f.
Berkeley 157. 162.
Bernoulli 73.
Biester 63.
Bismarck 197. 391.
Bock 47. 158.
Boehme, Jac. 282. 293. 306.
Bohlius 332.
Borowski 203. 328.
Bourignon 44.
Boutroux 132.
Bröhmel 214.
de Brosse 96.
Bruno, G. 121. 209. 299.
La Bruyère 515.
Burdach

Caesar 296.
Carus, V. 305.
Charlevoix 453.
Christiansen 551 f.
Cicero 370.
Cohen 299.
Coleridge 305.
Condorcet 106. 124.
Copernicus 161 f. 165.
 167. 354.
Cousin 305.

Crichton 309.
Crusius 338.

Dähnert 302.
Dalton 303.
Darwin 505.
Democrit 293. 495.
Descartes 337 f. 406. 493.
 495 f.
Dieckhoff 405.
Diels 324.
Diestel 343.
Diesterweg 220. 231.
Dieterich 112. 125. 136.
 143.
Dilthey 63. 64. 66. 119.
 121. 130. 140. 322 ff.
 339 f. 356. 358 f. 360.
 364. 402.
Döhler 224.
Dove 339.
Dowden 299.
Duns, Scotus 357. 406.

Erasmus 357.
Erdmann, B. 37. 62. 100.
 102. 114. 118. 120. 124.
 127. 138. 540 ff.
Eucken 17. 148
Euklid 303.

Faye 338.
Fechner 537.
Fessler 93.
Fichte 7. 14. 68. 157 ff.
 163. 177. 185. 198. 262.
 292 f. 300. 371. 444.
 504 f. 511. 546 f. 549.
Fischer, Kuno 21 f. 24. 28.
 38. 71. 80. 91. 99. 152.
 199. 206. 308. 343. 363.
 427. 442. 500. 511.
Flint 47.
Flügel 222. 224 ff. 231 ff.
Fontenelle 318.
Fortlage 292. 305.

Frey 325. 331.
Freytag, G. 356.
Friedrich d. Gr. 293. 329
 343.
Fries 303.
v. Funk 329.

Galilei 493.
Garve 52. 176. 514.
Gauss 277.
Gedan 325.
Gensichen 336.
Gerhard 66.
Gibbon 86. 99. 148
Gilbert 304.
Goethe 74. 90. 121. 148.
 196. 268. 292. 301. 306.
 317. 318. 320. 403. 546 f.
Görlitz 47.
Goldstein 47. 104.
Grimm, H. 305.
Gunkel 112.

Haberkant 317.
Haeckel 217.
Hagen 336.
v. Haller 44.
Hamann 142. 152. 290.
 514.
v. Hardenberg, L. H. 319.
Harnack, A. 351 f. 356.
 372 ff. 402 f. 420. 485.
 489.
Hartenstein 321. 328. 329.
 330. 331. 338.
v. Hartmann 208. 294.
Hasbach 47.
Hasse 172. 178.
Haym 101.
Hebbel 311.
Hegel 7. 15. 17. 27. 118.
 140. 142. 152. 159. 163.
 185. 261 f. 290. 293.
 499.
Hegler 53. 68. 87. 100.
 115. 125. 145.

- Heinrich** 343.
Heinrici 342.
Heinze 324. 325. 327.
v. Helmholtz 261—285.
 499 f. 504.
Hengstenberg 112.
Herbart 7. 215 f. 224 f.
 228. 231 f. 235 ff. 241.
 243. 245. 293.
Herbert, M. 312.
Herder 49. 56. 98. 101.
 118. 121. 128. 139. 142.
 148. 162 246—260. 318.
 514.
Herschel 336
Hertz 12.
Herz 42. 321.
Hilbert 279.
Hobbes 113. 493.
Höfler 325.
Hoffmann 132.
Hollmann 20. 37. 39.
Huber 49.
Hufeland 170.
v. Humboldt, W. 286
Hume 15. 47. 56. 86. 96.
 99. 103 ff. 107 ff. 119.
 130. 134. 187. 148. 266.
 272. 286. 289. 290. 300.
 308. 319. 353. 495. 497 ff.
 501. 509. 515. 536.
Hutcheson 536.
Huxley 302.

Jachmann 205.
Jacob 316. 319.
Jacobi 14. 42. 43. 87. 88.
 132. 290.
Jäsche 325. 326.
Jesus 24. 26. 71. 77 f. 92.
 94. 97. 125. 129. 150.
 196. 299. 300. 363.
Jung 151.
Just 224. 226 f. 232.

Kaftan 359.
Kahl 406.
Karl V. 296.

Karl XII. 296.
Kattenbusch 405. 411.
Kawerau 370.
Kehrbach 325.
Kern 222.
v. Ketteler 391.
Kiesewetter 102.
Knutzen 339.
Königsberger 262.
Körner 311.
Krause 179.
v. Kügelgen 80.
Külpe 325.

Laas 57. 58.
Lambert 289. 321. 353. 502.
Lämmer 401.
Lange, F. A. 292. 302. 500.
Lange, K. 217.
Lasch 35.
Lask 54. 444.
Lasswitz 330. 332. 338 f.
Leber 343.
Lehmann 219 f.
Leibniz 31. 44. 54. 56. 86.
 98. 131 f. 139. 289. 299.
 306. 319. 323. 332. 494.
 501.
Lenz 371. 406. 420.
Lessing 31. 38 f. 56. 99.
 190. 132. 139. 151 f. 319.
Lichtenberg 178.
Liebmann 245. 292.
Lipsius 35.
Locke 31. 38. 44. 56. 86. 98.
 131. 132. 152. 268. 290.
 300. 494 f. 497 f. 501 f.
Lommatzch 356.
Löscher 401.
Lotze 9. 17. 299.
Lubowski 343.
Lüdemann 33. 35.
Luthardt 388. 400. 401.
 405 f. 408 f. 411. 416.
 419. 471.
Luther 196. 306. 312.
 351—492.
Lütken 405.

Maeterlinck 294. 305.
Maimon 157 f.
Maier, H. 325.
Medicus 54. 89. 103. 121.
 125.
Melanchthon 66.
Mendelssohn 43. 67. 151.
 289.
Menzer 209. 324 f.
Michaelis 34.
Mill, J. St. 232. 266. 283.
Moleschott 265.
Montaigne 297. 306.
Montesquien 149.
Müller, Joh. 262. 267. 268.
 270. 495.
van Mons 303.
Musschenbroek 334.

Napoleon I. 196. 197. 296.
Natorp 214 f. 217 f. 220 ff.
 231 f. 235 f. 243 f. 325.
Newton 276. 280. 308.
Nietzsche 222. 294. 296.
 528.
Nikolovius 321.

Oettingen 338.
Oerstedt 304.
Oken 304.

Pascal
Paulsen 38. 39. 41. 146.
 359. 360. 391.
Paulus 377. 383. 402. 408.
Persius 320. 341. 535.
Pestalozzi 214. 224. 225.
 241. 243.
Platon 76. 108 f. 208. 217.
 218. 301. 495.
Plessing 56.
Poincaré 338.
Pope 318.
du Prel 302.
Priestley 224.
Protagoras 494. 495.

- Mahts 325. 330. 335. 338.
 Reicke 61. 65. 73. 77 f.
 84. 89. 98. 106 ff. 118.
 114 ff. 127. 129. 131.
 134. 136. 139. 144 f. 146.
 149. 151. 172. 174 f. 177 f.
 208. 322 ff. 507.
 Reid 224.
 Reimarqs 33. 92. 104.
 Rein 223 f. 238. 241 f.
 Reinhard 129. 144.
 Reinhold 54. 158. 267. 312.
 508. 512.
 Reischle 32.
 Reuss 55. 66.
 Rickert 13. 24. 26. 118.
 444.
 Riehl 254.
 Riemann 277.
 Rink 323.
 Ritschl 144. 405.
 Rosenkranz 321. 328. 330.
 Rousseau 39. 42. 86. 108.
 113. 124 f. 134. 149.
 Ruskin, J. 295.
 Sabatier 35.
 Salwürck 213.
 Sänger 21. 29. 140. 152.
 Schelling 17. 121. 140. 159.
 163. 177 ff. 185. 193.
 261 f. 272. 293. 299. 301.
 306. 511.
 Schiller 9. 198 f. 280. 286.
 294. 311. 317. 319. 320.
 439.
 Schleiermacher 15. 27. 49.
 73. 94. 112. 140. 152.
 193. 2 3 f.
 Schlötzer 43. 103.
 Schmid 342.
 Schmidt 324.
 Schneider 333.
 Schöckh 36.
 Schopenhauer 7. 203 f.
 261. 271. 293. 300. 305.
 363. 435. 442. 445. 500.
 504. 515.
 Schubert 321.
 Schultz, Fr. Alb. 37.
 Schulze (Aenesidemus) 157.
 Schweitzer 30. 21. 29. 31.
 41. 78. 152.
 Semler 37. 73. 123.
 Shaftesbury 41. 120. 536.
 Shakespeare 300.
 Sigwart 9.
 Simmel 32.
 Smith 47. 149.
 Sokrates 109. 236.
 Sömering 60. 328.
 Spencer 300. 302.
 Spener, C. 312.
 Spener, J. 336.
 Spinoza 39. 103. 178. 193.
 493.
 Stammler 216. 325.
 Stattler 547 ff.
 Staudinger 214.
 Staudlin 50. 58. 63. 100 ff.
 Strauss, D. Fr. 369. 375.
 Stumpf 324.
 Swedenborg 303 ff.
 Tauler 357.
 Tetens 502.
 Thomas 330.
 Thomas von Aquino 359.
 Thukydides 105.
 Tieftunk 322.
 Titius 261 ff.
 Tolstoi 294.
 Toricelli 325.
 Troeltsch 320.
 Turgot 119. 121. 124. 149.
 Usener 112.
 Vahlen 324.
 Vaihinger 29. 141. 149.
 172. 209. 325.
 Vogt, K. 265.
 Vogt, Th. 229.
 Voltaire 56. 63. 94. 99. 104.
 119. 124. 120. 124. 127.
 149. 179.
 Weber 129 f.
 Wegelin 47. 103.
 Weiss 123. 144.
 Weiss 261.
 de Wette 140.
 Willmann, O. 222. 224. 227.
 236. 238. 245.
 Windelband 91. 102. 325.
 406. 444.
 Wissowa 342.
 Wolff 37. 132. 290.
 Wöllner 62. 71. 133. 312 f.
 Wolke 319.
 Zeller 324. 500.
 Ziller 222.
 Zöllner 338.
 Zoroaster 178.

Besprochene Kantische Schriften.

- Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte etc.** (1747) 276. 294. 232.
- Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Axe, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe** (1757) 334.
- Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen** (1754) 334.
- Allg. Naturgeschichte u. Theorie des Himmels etc.** (1755) 336 ff.
- Meditationum quarundam de igne succincta delineatio** (1755) 338.
- Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio** (1755) 338.
- Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat** (1756) 176. 338.
- Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des 1755ten Jahres einen grossen Teil der Erde erschüttert hat** (1756) 338.
- Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen** (1756) 338.
- Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam** (1756) 339.
- Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde** (1756) 339.
- Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen** (1764) 515.
- Kritik der reinen Vernunft** (1781) 10. 18. 29. 158 ff. 164 f. 176. 186. 263. 269. 284. 327 f. 440. 504. 512.
- Prolegomena** (1783) 327. 538 ff.
- Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht** (1784) 50. 105. 118. 126. 298.
- Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit** (1785) 49. 118.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** (1785) 327. 429. 433. 436 f. 444. 456 f. 459. 472.
- Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte** (1786) 81. 86. 105.
- Was heisst sich im Denken orientieren** (1786)? 44. 105.
- Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft** (1786) 177. 327.
- Kritik der praktischen Vernunft** (1786) 29. 182. 429 ff. 433 ff. 440 ff. 450 ff.
- Kritik der Urteilskraft** (1790) 8. 17 f. 30. 177. 327. 440.
- Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll** (1790) 85.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft** (1793) 87 ff. 55 ff. 62 ff. 65 ff. 70 ff. 80 ff. 86 f. 90 ff. 96 f. 105. 115 ff. 127 ff. 138. 140 ff. 177. 325. 327. 448 ff. 456 ff. 482 ff. 467 ff.
- Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis** (1793) 62.
- Das Ende aller Dinge** (1794) 82 f. 96. 126.
- Über Philosophie überhaupt** (1794) 92 ff. 325.
- Zum ewigen Frieden** (1795) 81. 88. 112. 126. 214.
- Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie** (1796) 44. 88 f.
- Die Metaphysik der Sitten** (1797) 177.
- Der Streit der Fakultäten** (1798) 89. 56. 59 f. 67. 73. 78. 85. 87 ff. 105. 184 ff. 170. 327. 451 ff. 458 f. 467.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798) 44. 53. 104. 126. 138. 298. 328 f.	Lose Blätter (Reicke) 36. 65. 73. 76 ff. 88 f. 92 f. 98. 106 ff. 113 ff. 131. 135. 141. 145 f. 148 ff. 176 ff. 507.
Logik (1800) 326. 328.	Reflexionen (Erdmann) 62. 73. 100 ff. 115. 127 ff. 148. 176.
Physische Geographie (1802) 326. 328.	Briefe 41 ff. 51 ff. 54 ff. 60 ff. 64 ff. 98. 161 f. 311 ff. 316 f. 324.
Pädagogik (1803) 121. 212 ff.	
Opus postumum 52. 102. 169. 172 f. 176. 179.	

Verfasser besprochener Novitäten.

Apel 560.	Jerusalem 530.	Natorp 528.
Busse 519.	Kaftan 521.	Neumann 560.
Christiansen 545.	Kalweit 559.	Picavet 557.
Cohen 527.	Katzer 553.	Riehl 526. 547.
Dessoir 555.	Koppelman 564.	Schmid 563.
Dietzen 556.	Kühnemann 522.	Walter 519.
Erdmann 523.	Külpe 529.	Wernicke 559.
Falckenberg 531.	Liebmann 525.	Windelband 520.
Freudenthal 524.	Lippe 522.	
Friedmann 562.	Martius 529.	
Huber 561.	Menzer 555.	
	Messer 564.	

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Aall 535—537.	Kühnemann 246—260.	Schmid 307-320. 563-564.
Apel 560—561.	Liebmann 1—3.	Sitzler 538—539.
v. Aster 321—341.	Medicus 545-547. 566-567.	Standinger 211—245. 556—557.
Bauch 196—210. 351—492.	Messer 564.	Sulze 553—555.
Friedmann 562—563.	Neumann 560.	Troeltsch 21—154.
Gille 555—556.	Paulsen 286—291.	Waihinger 342-350. 539-544.
Hemann 155—195.	Renner 518—534.	Weber 568.
Hickson 547—553.	Riehl 261—285. 493—517.	Wernicke 559.
Huber 561—562.	Runze 292—306.	Windelband 5—20.
Kalweit 559—560.		
Koppelman 564—565.		

DOES NOT CIRCULAR

125591 v. 9

105
K16

[illegible]

Stanford University Libraries

3 6105 008 484 896

DOES NOT CIRCULATE

125591 v.9
Kantstudien; philosophische zeitschrift.

125591 v. 9

105
K16

[illegible]

